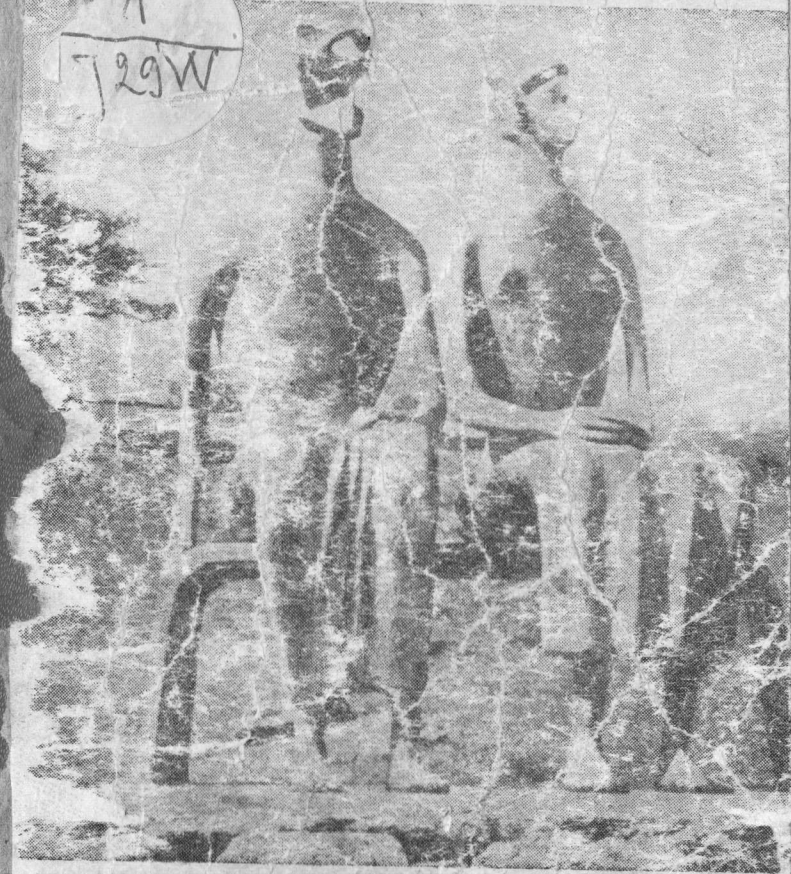
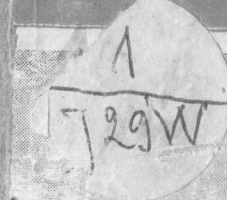


bruno
würtz



problematica omului
în filosofia lui karl jaspers

Vedem că rezolvarea opozițiilor teoretice este posibilă numai pe cale practică, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor, și că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină, exclusivă a cunoașterii, ci o sarcină vitală reală, pe care filosofia n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină pur teoretică.

* *

* *

Mai întâi de toate trebuie să evităm a opune din nou „societatea“ ca abstracție, individului.

KARL MARX.



CUPRINS

Repere	7
Probleme gnoseologice	42
Egologie	53
Apelul la comunicare	77
Un chestionar fără răspunsuri	105
Premise ale unei „etici filosofice“	131
Individ, colectivitate, societate	171
<i>Homo faber</i> sau <i>animal laborans</i> ?	200
Istoricitate umană și proces istoric	218
Considerații finale	245
Note bibliografice	263
Zusammenfassung	269

Autorilor „modelului triontic“ — prof. univ. dr. Eduard Pamfil și dr. Doru Ogodescu — precum și tuturor celor care, prin consens sau controversă, m-au îndatorat.

REPERE

Plecînd de la modul specific egotist de punere a problemei filosofic-antropocentrice, admitem împreună cu gînditorul a cărui operă constituie obiectul acestei analize, existența unui mod interogativ al conștiinței de sine, exprimat de milenii cu întrebarea: *Ce sînt eu însumi?* Elementară și unilaterală, desigur, dar stăruitoare și definitorie ca permanență umană în fața destinului natural inexorabil al individului, întrebarea capătă maximă generalitate și devine problemă de temelie pentru funcția cognitivă a conștiinței în genere odată cu formularea: *Ce este omul? De unde provine și încotro se îndreaptă el?*

În cunoaștere simțim intensiv nevoia confirmării. Dovada adevărului se face în practică. Dacă însă „obiectul“ cunoașterii n-a devenit încă obiect al unei practici științifice conștientizate? Dacă tot ce se „știe“ se rezumă la afirmații umaniste, hoministe sau antiumaniste, cu alte cuvinte, la ipoteze neverificabile în eprubetă sau insuficiente pentru elaborarea unei teorii științifice, și dacă, pe deasupra, acest obiect al cunoașterii e atît de multiplu, atît de diferit și divers ca înșiși subiecții și structurile sociale în care se încadrează aceștia? Dacă facultatea de cunoaștere e alterată de afecte care merg de la afinitate pînă la aversiune, de la dragoste pînă la ură, dacă gîndirea-autoare a demersului autocunoașterii e stăpînită de prejudecăți?

Problema filosofic-antropologică a epocii moderne a fost, cum să se subsumeze unui factor de certitudine ge-

neral valabil o gamă atât de variată de determinări umane unilateral abstrase și pe rînd absolutizate după „criterii” în aparență iremediabil pasionale. Firește, numai analiza marxistă a reușit să evidențieze că toată diversitatea de aprecieri se lasă grupată în cîteva calități distincte, conform cu perspectiva pe care o au indivizii de pe înălțimea sau din depresiunea poziției lor sociale, inclusiv sumele eclectice și încercările sporadice de a realiza sinteza.

Nu avem intenția și nici nu mai e posibil să simplificăm. Dar trebuie subliniat aici adevărul că cerința definirii coordonatelor omului nu era propulsată doar de triviala curiozitate pitecantropoidă a speciei sau de legendara ei sete de autocunoaștere, de experiența empirică sau de reflecțiile teoretice geniale pure, „dezinteresate”. Prea sînt evidente paralelismul și corespondența — fie și decalate în contratimp — dintre viziunile pesimiste sau optimiste și perioadele de declin, respectiv avînt ale claselor sociale, ca să nu constatăm un anume raport între existență și gîndire, între interes și teorie, între situația socială și viziunea generalizantă asupra omului. Efortul de gîndire — cu toată independența sa relativă — nu s-a putut „emancipa” nicînd complet față de forța determinismului social. Am putea spune chiar deloc în domeniul problematicei omului, pentru că aici gîndirea „vorbea” *pro domo* fiind iremediabil partinică.

În ceea ce privește clasele, grupurile sociale, interesate în progres, ele aveau viziuni în genere optimiste asupra omului. Și invers. Pe plan social, cu viziuni pesimiste se deghizau cel mai adesea interesele contrariate de mersul implacabil al istoriei. Nu poate fi tăgăduit că ambele reflectau în felul lor o realitate, ambele — putem spune — au valoare cognitivă înțeleasă ca imagine subiectivă a unui adevăr obiectiv, a unui complex ontic. Am da o interpretare într-adevăr simplistă dacă am susține tranșant: concepțiile optimiste sînt întotdeauna total adevărate iar cele pesimiste întotdeauna și în toate privințele neadevărate. Istoria gîndirii de toate nuanțele — mai ales disputa milenară dintre materialism și idealism, procesul dialectic de căutări în cadrul ambelor orientări — a dat la iveală deopotrivă adevăruri și informații certe cu privire la om. Totul, chiar și contradicțiile spun ceva măcar parțial adevărat despre această ființă atât de paradoxală în gîndirea pre- și nemarxistă.

Dar empirismul cercetării și limitele social-istorice ale gînditorilor n-au putut da o concepție integralistă, n-au putut duce la înțelegerea omului ca totalitate, a omului concret ca unitate dintre generic-general, specific-particular, individual-singular, n-au permis decantarea esenței sale în discursul filosofic, pentru simplul motiv că esența nu ne e dată empiric, iar premisele găsirii ei nu se întrunesc oricînd și oriunde.

Definirea esenței umane ca ansamblu al relațiilor sociale n-a fost posibilă decît pe baza unei concepții riguroso științifice, materialiste și dialectice în același timp, iar o asemenea concepție putea să se constituie abia pe coordonatele social-istorice în care a apărut materialismul dialectic și istoric. Punem în lumină aici această teză marxistă nu din vreo intenție reducționistă, ci pentru a nu lăsa nici un dubiu asupra poziției de pe care abordăm antropologia existențialistă.* Concepția antropologică a lui Marx nu reduce legătura dintre latura psihologică și cea sociologică a omului la „ansamblul relațiilor sociale” [22, pp. 19—20]. Materialismul istoric a sintetizat că omul, în sens generic, fiind subiectul activității sociale și cultural-istorice, este totodată un sistem de fenomene mecanice, fizice, chimice, biologice, psihice, toate angajate în sistemul superior al *determinării social-istorice*, și ca atare rezultat al aceluiași proces în care apare ca agent. „După cum însăși societatea îl produce pe om ca om, așa și el o produce pe ea” [1, p. 577]. Demonstrată de practica social-istorică a ultimului veac, *această concepție înfruntă cu succes căutarea filosofică nemarxistă, care trăiește azi o recrudescență fără precedent, tocmai în problematica omului*.

Iată-ne în anii de după primul război mondial. În Germania, moștenitoare a ruinelor celui de-al doilea război mondial, „le mal du siècle” se agravează; gînditorii burghezi înclină din ce în ce mai pronunțat spre aprecieri negativiste, pesimiste [37, p. 69 ff.]. Înalta filosofie anticipase mai demult „declinul Occidentului”, iar pentru uzul simțului comun se confecționaseră motivări cosmologice de tipul „cantității neglijabile”: omul ca verigă în univers ar ocupa un loc neînsemnat, planeta locuită de el fiind minusculă în comparație cu dimensiunile metacosmice etc. Viziunea

* După cum vom vedea mai tîrziu, precizarea e necesară din pricina dificultăților reale pe care le întîmpină elaborarea antropologiei filosofice marxiste.

proporțiilor spațiale modeste ale speciei umane insinuează apoi decizii asupra valorii sale. Întreaga bogăție interioară a ființei omenești ar fi mărginită de limitele spațiotemporale ale efemerei sale existențe. Oricît de bogat în conținut s-ar simți *omul*, el rămîne doar *subiectivitate*, a cărei dispariție nu schimbă nimic din conexiunea universală.

O stare de spirit similară cuprindea gîndirea filosofică nemarxistă și în alte țări occidentale, manifestîndu-se paralel cu accentuarea fenomenelor de criză economică și politică. În acest context, al pesimismului antropologic profan, apar existențialistii*. Ei rafinează produsul și îl oferă blazaților de soi. Religioșii îl dezgroapă pe Kierkegaard și constată cu el contingența existenței individual-umane, speculînd fragilitatea, părăsirea, limitarea omului. Esența umană este explicată prin prisma trăirii limitelor. Mitul biblic al omului-creație, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dar decăzut de la condiția inițială prin păcatul originar, capătă valoare de simbol. De asemenea, mitul mesianic al „mîntuirii”; omul continuă să rămînă aspirație, posibilitate, imperativ spre înălțare, bineînțeles prin har divin. Ateii apelează la Nietzsche și îmbrățișează idei înrudite mai ales cu tema morții și a neantului, deplîngînd tragismul omului însingurat și incapabil să demonstreze existența creatorului divin. Cu prelungiri pînă în zilele noastre, o întregă pleiadă de gînditori** folosește un vocabular aproximativ comun, dezvoltă o stare de spirit și se raportează la o tematică comună, manifestînd chiar de la apariție tendințe centrifuge, ale căror extreme — în cadrul idealismului de fond diametral opuse — sînt tangente pe de o parte la un teism filosofic înrudit cu religia (sau la așa-zisa *teologie dialectică*), pe de altă parte la ateismul

* Afirmatia face abstracție de precursori și se dorește înțeleasă cu rezervele de rigoare.

** Fără să încercăm o clasificare, însăși posibilitatea ei fiind dealtfel controversată, exemplificăm cu nume ca Jaspers, Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre, Wust, Haecker, Guardini, Griesebach, Häberlin, Bollnow, Szilasi, Gadamer, Sestow, Berdiaev, O. Becker, Volkman-Schluck, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Abbagnano, Grassi; cu precizarea că lista, departe de a fi completă, poate fi situată în continuarea unor precursori citați de C. I. Gulian, de pildă, în *Antropologie filosofică* [22, pp. 221—222]. Referiri valoroase cu privire la arborele genealogic al existențialismului se găsesc și la Dumitru Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii* [19].

nihilist al unor neocinici; pe de o parte la teoria elitelor și mitul nietzschean al „supraomului”, pe de altă parte la un simulacru de materialism istoric profesat de unii tovarăși de drum ai marxiștilor.

Diversitatea de nuanțe în abordarea problematicei omului reflectă atît complexitatea reală a domeniului cît și situațiile *obiective* în care se află angrenați subiecții în complicatul mecanism social al lumii capitaliste contemporane. Nu e vorba aici de niște corespondențe mecanice, de tipul: cutărei situații sociale îi corespunde automat cutare nuanță în concepția filosofică-antropologică. Determinismul se manifestă infinit mai complex. Cercetîndu-l în principiu, trebuie să ne întrebăm: De ce tocmai acum atîta zarvă în jurul *problematicei omului*? Care să fie cauza fenomenului numit de noi mai sus „recrudescență”? *Omul în genere*, cu determinările sale contradictorii, cu „esența” sa abstractă, general umană? *Omul contemporan*, cu slăbiciunile sale demonice (cu măreția sa angelică), cu senzația sa de insuficiență în fața învățămintelor tradiționale, cu „protestul” [35, pp. 8—9] său kierkegaardian împotriva problematicei prea altruiste, prea extrovertite a filosofiei de pînă acum?

Răspunsul la asemenea întrebări — chiar dacă am avea rezerve cu privire la formularea lor — ni se pare de importanță principială pentru tot restul discuției. Lăsînd la o parte viciile de formulare, ne permitem să anticipăm: acuitatea cu care se pune acum *problema omului* nu se explică satisfăcător prin cauze subiective; existențialismul, ca fenomen filosofic, deși *ab initio* acaparat de interese reacționare, nu poate fi în ansamblul său o nemotivată „inacceptare a existenței”, o listă de revendicări ale individului, ci trebuie să reflecte o problemă reală, mai generală, prezentă în inșiși realitățile social-istorice contemporane.

Această problemă cu aspect de criză paroxistică a fost în mod eronat ignorată (cu ocazia constituirii dispozitivului de luptă postbelic al unor revoluționari comuniști din Occident) îngăduindu-se astfel răspîndirea părerii vulgarizatoare că marxismul ar fi o doctrină exclusiv economică, o teorie a mișcării social-istorice în care individul cu problemele sale e redus la funcția de exemplar indiferent, abandonat ca persoană și sacrificat pe altarul revoluționării sistemului social, că ar fi o practică cazonă, colectivistă, ostilă individualității umane. Cît de

mult au contribuit la această deformare înșiși unii marxști, rezultă de pildă din viziunea lui Erwin Piscator asupra acelei perioade, viziune tradusă în acțiuni de luptă revoluționară: „Războiul a înmormântat definitiv individualismul burghez sub ploi de oțel și avalanșe de fier. Omul ca individ independent sau măcar în aparență independent de orice relații sociale, aflat într-o neconținută rotire egocentrică în jurul propriului său Eu, zace în realitate sub placa de marmură a Soldatului necunoscut” [39, p. 154]. În realitate, individualismul burghez nu fusese niciodată definitiv înmormântat. Constituit odată cu primele mijiri umaniste la sfârșitul evului mediu, el s-a acclimatizat istoricește și a continuat să uzurpe o problematică pe care, relativ recent, unii combatanți marxști o considerau încă minoră...

Diversificarea luptei ideologice, a confruntării de idei în ultimii ani a stîrnit interesul teoretic pentru problematica omului pînă la cotele prielnice dezvoltării atitudinii antropocentrice în chiar interiorul marxismului contemporan, ceea ce nu înseamnă deocamdată că s-ar fi ajuns la vreun rezultat unanim acceptat. Seria celor trei runde ale Colocviului internațional de antropologie filosofică (Moscova 1969, București 1970, Sofia 1971) a ridicat mai mult probleme noi decît a recunoscut rezultate deja cîștigate. Unul din participanți formula reproșul că „s-au găsit unii care... au început să creeze o antropologie filosofică specială a marxismului” [58, p. 66], exprimîndu-și astfel dezacordul — pare-se de principiu — față de efortul teoretic de elaborare a acestei discipline. „În literatura marxistă contemporană nu există încă un punct de vedere unanim acceptat relativ la problemele care țin de abordarea filosofică a omului”, constata A. G. Mislivcenko (U.R.S.S.) în comunicarea sa la sesiunea de la Sofia, raliindu-se totodată la „principiul ireductibilității omului la anumite relații și fenomene” [59, pp. 215, 220]. Cu aceeași ocazie, Ștefan Anghelov și Dimitri Gheorghiev (Bulgaria) subliniau necesitatea abordării complexe a problematicei omului, pornind de la teza unanim acceptată după care „individul uman reprezintă o unitate dialectică complexă între general, particular și singular. Generalul, particularul și singularul au la om un caracter social, biologic și psihologic. De aceea, personalitatea umană se cere abordată ca unitate nerepetabilă între trăsăturile sociale, antropologice, psihice, cultu-

rale, intelectuale și ereditare, care se găsesc în legătură indestructibilă cu situația concretă și cu viața fiecărui individ” [59, p. 227].

Ce sens ar avea, în acest context, analiza operei unui filosof despre care cu ani în urmă precum și în reluări recente s-a apreciat că reflectă „starea de spirit a micii burghezii”, că profesează idealismul subiectiv și misticismul? Ce folos ar putea aduce defrișarea unei gândiri esoterice, despre care știm dinainte că nu răspunde la „marile probleme teoretice și practice ce frămîntă contemporaneitatea”, că reprezintă un produs de descompunere ideologică a burgheziei, a acelei clase care nu mai acceptă legile obiective ale istoriei și încearcă să abată proletaariatul de la misiunea sa istorică?

La al XV-lea Congres mondial de filosofie, Joseph Meurers (Austria) explica existențialismul ca un *efort de gîndire filosofică în contextul alienant al erei tehnice*. Populîndu-și lumea cu obiecte tehnice, adică nenaturale, artificiale, cu așa-numitele „arte facte” — continuă ideea alți comentatori — omul s-a expulzat el însuși din „realitatea” în care de milenii încearcă neostenit să se reintegreze. Reintegrarea nu reușește pentru că ea ar fi o integrare în alteritate, în alteritatea naturii față de care omul a cîștigat ireversibil distanță, prin acțiunea tehnică. Astfel s-a ajuns la „extare”, la „a sta afară”, la situația de a fi dislocat irevocabil din natură. În apogeul acestei evoluții, omul și-ar pune în sfîrșit propria sa problemă pe ordinea de zi a procesului de gîndire. „Fără transformarea lumii prin acțiunea tehnică de-a lungul mai multor decenii într-o intensitate mereu crescîndă, existențialismul în forma sa contemporană n-ar fi posibil” [41, p. 97]. Nu trebuie să acceptăm demersul existențialist pentru a-i recunoaște calitatea de a fi „expresia intelectuală a acelei situații a lui *homo faber* înăuntrul lumii create de el”... Omul e om, și lumea e altceva... Natura e *realitate*, și omul e altceva... Absolutizarea acestei opoziții face posibilă concluzia eronată că civilizația creată de om, ba chiar societatea însăși, cu legitățile ei specifice, calitativ diferite, ar constitui un eveniment nefiresc în conexiunea universală, o excrescență vicioasă care cu timpul va fi resorbită în procesualitatea inconștientă dar „firească” a universului.

Nu se poate nega că asemenea viziuni au o anumită eficacitate în combaterea optimismului naiv cu privire

la tehnică. Dar societatea, tehnica, gândirea și „determinismul devenit conștient de sine însuși prin om“ sînt la rîndul lor *realitate*, o realitate care se dovedește a fi o componentă riguros structurată, avînd geneză și funcționalitate în sistemul universal, ascultînd de legi proprii, care *se opun dialectic, dar nu contrazic absolut* celelalte planuri și nivele ale realității obiective. O realitate în a cărei analiză internă nu progresăm prin situare pe un punct de vedere extrasocial lipsit de partinitate! Existențialismul ca efort de gândire filosofică poate fi înțeles, de aceea, numai în contextul dialecticii sociale, iar societatea numai în contextul conexiunii universale a fenomenelor și proceselor realității. Dialectica socială însă se revelează într-un plan atît cronologic cît și topologic diferit de planul raporturilor inconștiente din natură. Cu toate că discernem între lumea obiectelor care sînt *numai* „obiecte“ și lumea obiectelor care sînt și „opere“, opere umane, create de *homo faber*, conform cu legile naturii și societății, subsumăm ambele categorii în lăntuirii cauzale universale. Pentru că ambele au o geneză care nu contrazice, ci confirmă legitatea universală; deosebirea că unele sînt generate de natură iar altele de omul social nefiind suficientă pentru excluderea „artefactelor“ și a cauzei lor demiurgice — *homo faber* — din „realitate“, adică din natura terestră și cosmică, în consecința unui act de comprehensiune a existențialismului.

Înțelegere nu presupune nicidecum justificare. Iată de ce exegeza noastră va rămîne oarecum „refractară“ față de așa-numitele tendințe de „dezideologizare“ a filosofiei.

La 26 februarie 1969, s-a stins din viață în Elveția, la Basel, filosoful german Karl Jaspers. Spirit zbuciumat de marile întrebări ale individului uman, gândire profundă, animată de sincere tendințe comunicative, dar lipsit de echilibrul compensator al unor satisfacții vitale, Jaspers și-a consacrat lunga sa viață misiunii ingrate de predicator într-ale sincerității la curtea Măriei Sale Ipo-crizia... Cu instrumentarul teoretic oferit de practica sa psihiatrică și de lectura unor filosofi de orientare socratică, Jaspers a întreprins ample și dificile incursiuni în structurile subiective ale personalității umane, în relațiile intersubiective, în unele psihoze sociale ale secolului.

Cercetînd concepția despre om a unui gînditor de talia lui Karl Jaspers, cofondatorul întregului curent exis-

tențialist, va trebui să se evedențieze întîi de toate valoarea *reflectorie* a gîndirii sale, conținutul ei cognitiv, aportul de problematică și practicabilitatea soluțiilor propuse, dar și distorsiunea pe care a suferit-o imaginea omului în viziunea sa, sub imperiul cerințelor izvorîte din raporturile sociale în care se afla angrenat. Analiza aceasta va avea la bază concepția metateoretică după care în antropologia filosofică subiectul cunoscător, fiind identic cu obiectul cunoașterii, este în același timp diferit de el; fie și pentru simplul motiv că „omul“ e o noțiune colectivă, generică, iar indivizii umani se află în raporturi social-istorice și inter-personale care merg de la solidaritate pînă la antagonism, de la afecțiune pînă la dușmănie de moarte, astfel că aici mai mult decît oriunde reflectarea adevărului va trebui să includă, pe lîngă obiect, și raportul subiectului cu obiectul, adică raportul social.

În cercetarea noastră, ne-am ferit pe cît s-a putut să anticipăm asupra poziției de clasă a filosofului. Afirmațiile anticipate ne-ar fi stingherit. De aceea, am suspendat pentru început toate etichetele în circulație, inclusiv categorisirea gînditorului ca exponent al unei anumite pături sociale, păstrînd doar o „ipoteză de lucru“: Jaspers — interpret cu sau fără voie al contradicțiilor societății burgheze contemporane; Jaspers — oglindă subiectivă a principalelor idealuri și tendințe ale timpului; Jaspers — filosoful nemarxist care face eforturi de a se situa în prelungirea umanismului burghez. Evident că între o ipotetică orientare burghezo-umanistă activă, și realitățile sociale contemporane, urmau să se descopere contradicții insurmontabile, conflicte cu deznodămînt dramatic. Drama confruntării filosofului cu realitatea *trebuia* să devină drama gîndirii sale, iar încercările de depășire speculativă a dificultăților *puteau* lua aspectul unor pseudosoluții previzibil reacționare, pseudoumaniste. Dar „ipoteza de lucru“, bineînțeles, era valabilă pentru cercetarea propriu-zisă. Acum însă, dînd expresie rezultatului acestei cercetări, putem renunța la „ipoteză“, cu atît mai mult cu cît așteptările noastre au fost confirmate și îmbogățite cu o sumă de noi determinări, care ne permit să afirmăm că Jaspers era poate unul dintre ideologii cei mai subtili ai burgheziei contemporane și din acest motiv mai demn de atenție decît oricare apologet fățiș al ei. Odată cu această renunțare, abandonăm și toate uzanțele didactice care ne-ar obliga să ne apro-

piem treptat de ceea ce e cunoscut dinainte, *descoperirea funcției sociale a filosofiei existențiale fiind rezultatul invariabil a numeroase cercetări.*

Deși ne vom rezuma la specificul unui singur gânditor, dacă vom izbuti să-l prindem, scopul acestei cărți ar putea fi considerat ca atins, chiar dacă e adevărată afirmația minimalizatoare, că existențialismul nu ar mai fi „en vogue”. Adevărat, în schimb, este și că pendula gândirii nemarxiste a descris între timp traiectoria la antipod, revenind și opunind marxismului voga nouă, mult mai persuasivă, a filosofiilor sistematiste, ultraformaliste, care dezumanizează deliberat reflexivitatea filosofică. Cu atât mai acută devine „încheierea socotelilor”, fie și tardivă, cu antropologia filosofică idealistă și integrarea marxistă a rezultatelor acestei dispute.

Întrebarea *ce este omul, ce sînt eu însumi?* constituie miezul operei filosofice cercetate. Constatînd că răspunsul științelor este nesatisfăcător, **Jaspers atribuie de la bun început valoare cognitivă întrebării însăși, manifestîndu-și apriori îndoielile în legătură cu orice răspuns formulat, sub pretext că acesta ar putea conține pretenția trufașă și eronată de a fi complet și definitiv...** Necunoscutul sau cunoscutul neacceptat ca atare este în mod deliberat exagerat pînă la proporțiile unui *ceva* etern enigmatic, în care se plasează esența și trăsătura definitorie a ființei umane. Evident, o manifestare atitudinală care încă nu poate fi etichetată ca antiscentism.

Această esență este denumită „existență” și reprezintă „ființarea proprie” (*Selbstsein*), eu-însumi-ul (*Ich selbst*). „Existența” se echivalează cu „libertatea”, al doilea din cele trei moduri ale ființării (după triada jaspersiană: 1. *obiectivitatea*, 2. *libertatea*, 3. *transcendența*). „Existența” nu se identifică cu subiectivitatea obiectivabilă. „Existența” se află în mediul subiectivității, dar nu se reduce la aceasta. „Existența” e ceea ce nu poate deveni *obiect*, ce nu poate fi raportat nici la vreun obiect exterior, nici la sine însăși; ea reprezintă o sursă originală absolută, adimensională, „definibilă” doar negativ, prin spontaneitatea sa incompatibilă cu determinarea. Tocmai demistificarea acestei ficțiuni fideiste constituie unul din obiectivele centrale ale demersului nostru. Este vorba, într-adevăr, nu de subiectivitate, ci de reflexul neclar și neidentificat al obiectivității umane în intuiție.

Dovadă a unei erori ireversibile în gîndirea cufundată în profunzimi abisale a unui mare psiholog.

Din punct de vedere al concepției jaspersiene — conformă cu „metoda” sa, a „luminării existenței” — atît *cercetarea empirică* cît și *speculația rațională* sînt incapabile să prindă ființa umană în ceea ce are ea esențial. Omul e sortit să rămînă enigmă. Demersurile în vederea cunoașterii trebuie să se oprească în faza întrebărilor, lanțul sau mai bine zis plasa explicațiilor fiind infinită. Dar mai rămîne o posibilitate de a obține „certitudini”: *revelația metafizică*, conceptual incomunicabilă. Vom încerca o expunere pe cît posibil clară a acestui soi de cunoaștere. Pentru început remarcăm doar că esența omului, în conștiința gânditorului burghez, nu poate deveni obiect al cercetării din cu totul alte considerente decît cele în legătură cu critica facultății de cunoaștere; din motive care, la prima vedere, au ceva comun cu o pistă greșită.

Premisa agnostică a tuturor aserțiunilor negative și negativiste despre om ca „existență” nu l-a împiedicat însă pe Jaspers să adune un bogat material empiric, mai ales de natură psihologică și sociologică. Pare paradoxal, dar e un adevăr la îndemîna oricărui exeget că problematica acută a antropologiei filosofice, problemele majore ale individului uman contemporan (alienarea, depersonalizarea, autorealizarea, comunicarea, demnitatea, sinceritatea interioară, originea și sensul vieții, absurdul, suferința, moartea, viitorul omenirii, consecințele posibile ale accelerării progresului tehnic, regresul moral, libertatea opțiunilor, libertatea politică, pacea și războiul) precum și evoluția situațiilor politice cunosc la acest gînditor — în limite, ce-i drept, deseori confuze — o abordare pătrunsă de o gravă și dramatică seriozitate. Este adevărat, soluțiile care se recomandă sau se sugerează sînt diametral opuse spiritului revoluționar marxist, dar — poate tocmai de aceea — ele merită atenția sporită a criticii marxiste. Separarea problematicii reale de premisele artificial-agnosticiste precum și de soluțiile reacționare propuse devine cu atît mai necesară, cu cît funcția socială a unei asemenea doctrine ajunge pe alocuri la tendințe și efecte de-a dreptul contaminante.

Jaspers are numeroși comentatori chiar în rîndul marxiștilor. În literatura marxistă de pînă acum găsim

despre filosof ori aprecieri „globale“, ori „integrări“, respectiv „delimitări“, care se ocupă de aspecte parțiale. Citindu-l în sprijinul unor păreri simplificatoare, din care urma să rezulte automatismul presupus al conștiinței filosofice, unii autori au ajuns la concluzii extremiste, astfel încât filosoful e cotate pe rînd ca antiscientist în ontologie, solipsist în gnoseologie, profascist în politică, teoretician al eșecului uman și al bombei atomice, ideolog al cercurilor celor mai reacționare, care încearcă să descurajeze acțiunea socială printr-o viziune apocaliptică a dezastrului mondial... A fost însă suficientă o singură carte [114] de răsunet în opinia publică mondială, ca aceiași comentatori să-l declare pe Jaspers umanist și pacifist desăvîrșit, care sub presiunea evenimentelor a devenit în mod subit lucid...

Unul din cei mai documentați critici marxiști ai lui Jaspers, Georg Mende, susține cu tărie afirmația despre profascismul jaspersian, ca și al întregului curent filosofic existențialist: „Sarcina socială, pe care o îndeplinește existențialismul este formarea unei elite imperialiste fasciste“; „ceea ce întâi apărea ca drum al evadării din realitate, se dovedește a fi un mijloc de propagandă pentru răspîndirea fascismului“ [34, p. 27]. „După cum Jaspers a pregătit de fapt din punct de vedere ideologic fascismul înainte de 1933, astfel el justifică și azi din punct de vedere filosofic apriori toate monstruozițiile pe care imperialiștii, dacă ar fi după ei, le-ar arunca asupra lumii întregi“ [34, p. 188]. Mende consideră inutilă o analiză internă, o infirmare cu argumente logice a existențialismului, nutrind credința că ar fi suficient să dezvăluim rădăcinile sociale ale concepțiilor solipsiste, iraționaliste, nihiliste, pentru a dovedi inconsistența lor [cf. 34, pp. 190—191].

Nu putem împărtăși o asemenea concepție global-negativistă asupra unui fenomen atît de real ca filosofia existențialistă. „Marxism-leninismul nu a afirmat niciodată că deține monopolul gîndirii sociale...“ [9, p. 80]. Autori marxiști de cea mai largă informare în domeniul luptei de idei și de un neîndoios atașament față de cauza clasei muncitoare au îndemnat întotdeauna: *audiatur et altera pars!* „Este un examen major de probitate morală, indispensabilă unor relații bazate pe dreptate și adevăr, de a nu combate nimic înainte de a înțelege“ [40, p. 155]. Marxismul — atît la izvoare, cît și în forma sa de ideo-

logie a mișcării comuniste contemporane — nu merge pe linia negării globale și anticipate a gîndirii burgheze, ci pe cea a luptei ideologice, în care devin necesare competiția, înfruntarea, contactul ori dialogul cu adversarul. În această luptă, analiza internă a ideologiei burgheze, urmărirea procesualității ei, disputa partinică ocupă un loc bine definit și feresc marxismul de transformarea sa într-un monolog dogmatic, lipsit de eficiență propagandistică și suplețe combativă. Cîștigul apare însă și în altă ordine de idei. Noi nu ne-am propus să-l reliefăm multilateral aici, ci doar să subliniem cerința imperioasă, datorită de a explora nepreconcepțuit gîndirea burgheză în toate direcțiile ei de evoluție și de a explica, interpreta, judeca din toate părțile, din toate punctele de vedere (nu numai din cel al funcției sociale, care rămîne desigur cel mai important), conținutul și valoare ei reflectorie, logica ei internă și rătăcirile ei inevitabile.

Analizînd opera unui filosof burghez, facem supoziția inconsistenței ei logice, mizăm pe succesul deloc de disprețuit al descoperirii unor contradicții capabile să năruie întregul eșafodaj. Miza însă pare de la început compromisă, dacă doctrina criticată renunță *deliberat* și *explicit* la principiul noncontradicției logice, dacă eșafodajul de idei în cauză oferă privirii exegetului panorama celor mai extreme incompatibilități *voite* și nu manifestă nici cu două-trei teze mai importante ambiția de a rezista unei solicitări logice... La Jaspers, odată cu aceste constatări n-am putea spune că am descoperit mare lucru, deoarece am putea fi descurajați de la bun început de gestul ieșit din comun al filosofului însuși, care neagă calitatea de *învățătură* a operei sale și respinge mucenicia. S-ar părea deci că nu ne rămîne decît să spunem: cu Jaspers e altceva. Dar aceasta ar însemna totodată renunțarea la intenția unei analize interne, din lipsa partenerului de discuție; ar însemna revenirea la ceea ce s-a făcut deja: „dezvăluirea“ unui „secret“ cunoscut de toți, definirea funcției sociale a doctrinei jaspersiene, care nu se va deosebi cu mult (sau poate doar ca grad de rafinament) de funcția socială a oricărui idealism contemporan. Și totuși: deși ne aflăm în fața unui peisaj filosofic *voit contradictoriu*, deși de-a lungul întregii opere jaspersiene găsim părți, afirmații, idei care se exclud reciproc, exegezei atente nu poate să-i scape o uimitoare *consecvență obiectivă* ce depășește intenția minții care a

mijlocit-o și atestă funcționarea fără greș a determinismului social pînă și în cazul marelui solitar.

Cu interesul astfel tonificat, exegeza s-ar afla în situația unei triple sarcini: 1) dezvăluirea pînă la capăt a contradicțiilor subiective; 2) relevarea coerenței involuntare, dincolo de orice aporii, a unui spirit care, în ciuda inventivității sale „irațional”-speculative, nu reușește să mistifice total mobilul demersului său; 3) asimilarea marxistă a aportului de problematică și rezultate.

Tot ca preliminarii, considerăm necesar de precizat că evoluția în timp a lui Jaspers nu cunoaște salturi și cotituri atît de spectaculoase cum încearcă să ne încredințeze afirmațiile relativ recente ale unor comentatori. Jaspers nu s-a decis niciodată pentru vreuna din consecințele „apelurilor” sale și a continuat toată viața să rămînă un fel de centru pasiv al lor, abordabil criticilor din toate direcțiile în care iradiau mesajele sale politico-filosofice. Aprecierile și avertizările sale de tipul celor cu privire la viața social-politică vest-germană pot fi întîlnite și în opere mai vechi. Făcea referiri „realist-critice” și la adresa imperiului wilhelmian, a Republicii weimariene sau la adresa Germaniei apusene postbelice. După cum vom vedea, a condamnat în mod public nazismul, fără însă să se considere prin aceasta politicește în mod real și explicit angajat [103, pp. 15—22]. La fel se poate constata că Jaspers nu a renunțat niciodată la vechile sale aserțiuni cu privire la „totalitarism”, prin care identifica, mai bine zis confunda fascismul cu comunismul și se încadra astfel în deplorabila eroare a anticomunismului.

Nu mă gîndesc să polemizez cu îngrijorării dinspre dreapta. În schimb le opun o opțiune, care, cred, dincolo de orice minus în tratare, va rămîne constantă: **e imposibilă „integrarea” marxistă a soluțiilor social-politice întrevăzute, insinuate sau avansate de Jaspers!** Și, afirmînd aceasta, exprimăm infinit mai „civilizat” *reciproca excomunicării* pronunțate de filosof cu privire la marxism. În lupta ideologică trebuie să ne considerăm permanent și pretutindeni pe baricade, și oricît de sinuos ar fi conturul acestei baricade, ea separă totuși două tabere beligerante. Aceasta, desigur, nu ne împiedică să observăm că și dincolo sînt oameni, gînditori deosebiți sau chiar genii... Așa a fost în toate timpurile, și de aceea viziunea „integratoare” își are limitele în linia care de veacuri

și milenii separă gîndirea filosofică în două incompatibilități fundamentale (ce-i drept, nu întotdeauna în stare pură, „linia” trecînd uneori chiar prin conștiința unuia și aceluiași gînditor).

Parcurend filele ce urmează, cititorul își va forma, desigur, o părere proprie, *integrînd* sau *delimitînd*. Intenția autorului a fost de a stîrni interes și de a oferi un instrument profilactic și critic utilizabil, conform unei partinități afirmate univoc. „Intenții bune”, dar care nu vor să însemne o eschivare de la sarcina *valorificării* gîndirii nemarxiste, la care se știu chemați astăzi o mare parte a autorilor de literatură filosofică de la noi.

Problema ireductibilității filosofiei la funcționalitatea ei ideologică odată pusă, revendică imediat o atitudine față de ceea ce la ora actuală e tratat deja în manuale ca *philosophia perennis*. Ne referim la acest termen pentru a motiva deosebirea pe care o facem între opera jaspersiană ca „filosofare” și filosofia propriu-zisă, în devenirea ei istorică și în dedublarea ei social-determinată, precum și pentru a ne delimita de recente interpretări mai mult sau mai puțin „senzaționale” date filosofiei marxiste. Fără a intra în amănuntele, discutate și discutabile, rezultate din dialogul cu teoreticienii „anti-umanismului teoretic” de pildă, ne exprimăm părerea că, *într-o gîndire într-adevăr dialectică*, „ruptura epistemologică” din opera lui Marx, chiar dacă vom accepta termenul, nu poate să ascundă *continuitatea* evoluției acestei gîndiri, caracterul ei totalizator. Nu pot fi confecționate opoziții artificiale de tipul: socialism științific — umanism teoretic, umanism — ideologie, teorie — practică ideologică, reflectare teoretică — trăire spontană a raporturilor oamenilor cu condițiile lor de existență; în schimb, pot fi făcute, după pilda întemeietorilor marxismului, analizele și mai ales sintezele revendicate de momentul istoric. Înțelegerea filosofiei ca modalitate specifică de cunoaștere — ireductibilă la știință sau la caracterul de clasă istoricește determinat al ideologiei — nu interzice admiterea *funcționalității ideologice* a oricărei filosofii de pînă acum, filosofia fiind dintotdeauna *cunoaștere*; nu „gîndire pură”, ci cunoaștere însoțită de valorizare, căutare de sensuri și valori, ea cuprinzînd și manifestarea *atitudinală*, ca opțiune și decizie, operații care nu pot să facă abstracție de raporturile sociale, dar nici de nivelul intim-individual al persoanei. Considera-

rea ideologiei în perspectivă istorică, pe de altă parte, ne facilitează deslușirea orientării ei socialiste ca *ideologie general-umană viitoare*. Iar materialismul dialectic — cu deschiderea sa către valorile umane perene și către noile cuceriri ale cunoașterii — ca *stadiu actual de evoluție a filosofiei în genere*, chemată imperios la reflectarea adevărului întreg, la valorificarea sa pentru practică.

Toată doctrina jaspersiană se întemeiază — oricât de straniu ar părea — pe o „*idee centrală*“, respectiv teză fundamentală, elaborată de Jaspers pe când nu era încă filosof, ci un modest colaborator la o clinică de psihiatrie, și anume **posibilitatea unei gândiri fără rezultate raționale**. Este vorba de o gândire în care interesează nu atât rezultatul logic, cât *trăirile* pe care le evocă, certitudinile — evident incomunicabile în mod stringent — pe care le provoacă, mișcarea conștiinței revelatoare, evocatoare de intuiții inefabile, neobiectivabile în categorii și de aceea de importanță strict individuală. Enunțurile, aserțiunile care se fac totuși, și anume după o pedantă „sistematică“ de mozaic, se află — chiar la autor — toate sub **rezerva nevalabilității obiective**, a lipsei de stringență logică. Ele trebuie să trezească (în cel cu care comunică filosoful) trăiri și experiențe subiective proprii, niciodată univoc comunicabile. Este argumentul menit a pune la adăpost de orice critică: noțiunile, judecățile, graiul filosofului nemaiavând funcția de a comunica un conținut rațional, verificabil în obiectivitate, ridică pretenția „superioară“ de a stimula trezirea partenerului de discuție, de a evoca în conștiința lui imagini și idei apte să constituie un impuls la o gândire asemănătoare *proprie*.

Filosoful n-a reușit să-l convingă pe critic? De vină e criticul, care n-a putut descifra apelul filosofului la devenire proprie! Critica sa nu va dovedi decât propria incapacitate existențială... Aceasta e tentativă declarată a lui Jaspers, de a scoate gândirea filosofică (burgheză) din impas. Oricine urmărește problematica omului în opera sa și ignorează postulatul despre posibilitatea gândirii suprarăționale, va ajunge la concluzii unilaterale asupra existențialistului.

Iraționalismul jaspersian nu se lasă înțeles în sens tradițional, ci mai mult ca o *metodă* care, admitând valabilitatea gândirii raționale, încearcă să-i dibuie „*limitele*“ ce o despart de credință. Iraționalismul — în sensul modern al termenului — poate fi considerat ca propriu con-

ceptiilor despre lume și viață care neagă capacitatea gândirii științifice (deci a gândirii „cu rezultate raționale“) de a sesiza conexiunile cele mai profunde dintre fenomene, esența lor, adevărul „absolut“, încercînd să înlocuiască știința riguroasă, facultatea de gândire (prin *ratio*) cu „*iratio*“, cu funcții de cunoaștere pretins superioare (ca, de pildă, intuiția, trăirea, *Wesenschau* etc.), îndeosebi în domeniul vieții, al proceselor psihice, al istoriei.*

Iraționalismul nu este filosofie de-sine-stătătoare, ci — făcînd abstracție de precursori ca Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche — moment al filosofiei burgheze contemporane. Neotomismul, pragmatismul, personalismul, existențialismul își au toate momentul, latura lor iraționalistă, punctul de răscruce la care stringența logică începe să intre în contradicție cu anume interese ascunse de afect. Aici are loc despărțirea de cunoașterea rațională, negarea explicită sau ignorarea implicită a valabilităților raționale, negarea legităților sau a posibilității cunoașterii legităților sociale. Aici are loc descoperirea „*revelației*“ sau intuiției, a trăirii sau „*acțiunii interioare*“, a „*gândirii fără rezultate raționale*“. Este o posibilitate dată prin supralicitarea intuiției și a nivelului afectiv al conștiinței, este în același timp o „*opțiune*“ cu determinare socială, care își are originea în rădăcinile de clasă ale idealismului în genere.

La întrebarea „*ce este omul?*“ Jaspers nu vrea să răspundă cu un chip cioplit, cu zăgrăvirea în concepte a unei imagini moarte, ci cu o revistă a posibilităților acestei ființe, departe de orice contururi și chipuri definitive. Numai spațiul vast al unui asemenea „*cadru*“ satisface exigențele sale, numai o asemenea *larghețe* lasă deschise toate împlinirile posibile; orice imagine despre om l-ar limita deja [96, pp. 314—315].**

Încercînd un răspuns la problema antropologică, Jaspers nu recurge de la bun început la unilateralizări, la diho- sau trihotomii; el recunoaște că omul oferă un chip

* Vom vedea în ce măsură gândirea lui Jaspers poate fi apreciată ca iraționalistă, știind că ea admite știința „în domeniile ei de competență“, ba chiar o declară „*premisă a filosofiei*“.

** Demersul este analog cu atitudinea „teologiei dialectice“ față de conceptul de divinitate al religiei și dogmaticii religioase.

fizic antropologiei științifice, un trup viu fiziologiei, o „conștiință în genere“ logicii, un suflet psihologiei, o ființă socială sociologiei etc. etc. [79, vol. III, cf. p. 186]*, dar omul își dă seama nu numai de alteritate, ci și de *sine însuși* ca excepție; el e înzestrat cu autoconștiință și cîștigă certitudinea că reprezintă mai mult decît poate ști despre sine și decît poate cuprinde ansamblul științelor particulare [79, vol. II, p. 298]. În cuvintele noastre: momentul autocunoașterii complete nu va sosi niciodată; pentru că, în mișcarea progresivă a totalității, cunoașterea e veșnic „pe urme“ și cronologic pe locul doi.

„Dovada“ că omul nu s-ar rezuma la cognoscibilități Jaspers o „produce“ prin procedeele reducțiunii fenomenologice (la care vom mai reveni). Știința n-ar epuiza problema omului. Ca individualitate, omul e ineputabil pentru cunoaștere. În om există mai mult decît poate da în vileag toată ontologia. Acuzat de ficțiune, Jaspers va putea răspunde că doar puțini sînt capabili de experiență existențială și că nu-i deloc obligatoriu să fie înțeleș, el însuși gîndind în esență inexprimabil, iar filosofia sa n-ar fi decît produsul alienat al propriei individualități, nu individualitatea însăși. Filosoful ar vrea doar să stimuleze procesul „trezirii“, nu să comunice adevăruri general valabile, să pregătească gîndirea partenerului, a interlocutorului pentru acel har dăruit de transcendență — în rarele clipe de extaz — numai anumitor indivizi... Pentru uzul simțului comun, Jaspers poate spune doar atît: Omul e capabil să cîștige certitudinea că în calitate de *produs* al naturii și istoriei nu e încă epuizată esența sa!

„Omul reprezintă mai mult decît poate el să știe despre sine“. ** Această aserțiune reclamă imediat distincția între realitatea obiectivă a omului — obiect de cercetare — și construcția agnostică a „subiectivității“ existențiale. Eliminînd treptat determinările obiective și tinzînd către o presupusă realitate mai profundă, incog-

* Atragem atenția în acest loc asupra unei temerare încercări de definire a omului ca totalitate în faza „negării negației“ din procesul istoric al cunoașterii, fază care ar trebui să învingă procedeele dihotomice de pînă acum [64, p. 1313]. Filosofia jaspersiană nu abordează omul ca „totalitate“, ci doar ca „existentă“.

** Filosofemul acesta revine ca o obsesie în aproape toate lucrările în care Jaspers tratează problema omului [107, p. 57; 102, p. 295; 96, p. 315; 79, vol. III, p. 186 pass.].

noscibilă rațional — dar declarată *posibilă* printr-o pretinsă certitudine obținută de individ pe cale intuitivă — „filosofarea“ jaspersiană devine un proces al autogăsirii *eului* personal, în analogie cu schema lui Hegel despre „istoria autogăsirii gîndului“ universal. „Iar cînd este vorba de gînd — spunea Hegel în a sa istorie a filosofiei — el se găsește pe sine în timp ce se produce pe sine...“ [24, p. 16]. Desigur, Jaspers nu comite asemenea „crime“ raționaliste, dar izomorfismul dintre raționamentul marelui predecesor și antiraționamentul „luminării“ existenței e prea izbitor ca să nu-l remarcăm. „*Existența*“ devine *ea însăși în timp ce se produce pe sine din posibilitatea ei* (datorită harului divin). Efortul rațiunii aici n-are ce căuta; *egoului existențial* nu i se permite obiectivarea, gîndirea aceasta fiind doar „fără rezultate raționale“. Dacă apare totuși vreun rezultat, acesta nu va fi al gîndirii „existențiale“, sau va fi doar mediul manifestării ei, produsul ei mortificat, descuamația ei permanentă, de care se leapădă ca de ceva străin.

Somnul rațiunii naște monștri, sfidarea ei — absurdul. Dar un absurd care nu-i atît de absurd ca să nu reflecte ceva real-rațional (în sens hegelian). Drumul spre recunoașterea logicii în această gîndire trece prin masa imensă de contradicții formale și dialectice, dincolo de care ni se înfățișează adevărul. Asumîndu-ne sarcina de a răzbi pînă la el, ni se pare nimerit să-l prefigurăm aici în contururi sumare. Este vorba de imaginea unui om scindat într-o viziune care-l consacră ca *ființă liberă*, potențial stăpîna pe propriul ei destin, și într-o viziune cu definiție tragică: această ființă umană se perpetuează din eșec în eșec, trăindu-și situațiile-limită sub periodica amenințare a unor primejdii extreme. Pentru orizontul unui gînditor de formația lui Jaspers, nu-i nimic neadevărat în această dublă viziune. Ambele laturi coincid într-o anumită măsură atît cu fenomenul obiectiv, cît și cu posibilitățile reflectorii ale subiectului. Este contradicția internă dintre subiectivismul arbitrar, caracteristic întregului curent, și reflectarea fragmentară, deformată de raportul social, a obiectivității proceselor sociale, independente de acțiunile haotice ale indivizilor. Aceste procese sînt responsabile pentru nuanța de îngrijorare — cînd mai discretă, cînd mai acută — a întregii gîndiri jaspersiene, pentru oscilarea sa între idealismul subiectiv și cel obiectiv.

În măsura în care îngrijorarea e întilnită multiplu și stă scrisă pe frunțile a generații de gânditori din negura vremilor pînă în zilele noastre, în măsura în care această îngrijorare majoră e însoțită de stigma unui chin sufletesc cum numai sinceritatea îl poate dezvălui sau sugera, noi nu avem dreptul să expediem cu soluții gordiene problematica ei, pe motiv că ar fi fals formulată sau imposibil de rezolvat. Marxiștii sînt chemați să dea un răspuns satisfăcător la această problematică, prin generalizarea noilor date rezultate din progresul cunoașterii, așa cum a făcut-o Marx în veacul trecut, confruntat cu realitățile timpului său. Marxiștii se află în fața năzuinței contemporane de a se elabora conceptul de *om ca totalitate*, în cadrul unei antropologii filosofice, „înăuntrul marxismului“ [22, p. 189] dar care să valorifice critic și contribuția nemarxistă.

Aceasta nu va fi deloc ușor, căci Jaspers își motivează viziunea tot cu exemple din procesele sociale contemporane, tot cu „evidențe“ istorice. Va trebui să se facă din nou „obducția organismelor burgheze celor mai recent decedate“ pentru a dezvălui cauzalitatea și determinismul inerent unui mecanism social în ansamblul său încă neepuizat.*

Afundîndu-ne în hățișul unor amănunte, fără îndoială importantă doar în măsura în care au vreo legătură cu tema acestei cărți și cu năzuința noastră de a contribui cît de cît la concretizarea sarcinii expuse mai sus, aruncăm și o privire generală asupra întregului, amănuntele cîștigînd semnificație numai dacă nu ignorăm ansamblul în care ele se integrează. Va trebui să rezumăm astfel concepția filosofică generală a existențialistului, înrudirea sa spirituală, biografia sa. Abia după ce vom fi făcut aceasta și vom fi precizat și conținutul semantic introdus de existențialist în terminologia sa, vom putea trece, pe rînd, la analiza subiectivității, la evidențierea

* „Este adevărat că o analiză *anatomică*, o radiografie a economiei capitaliste contemporane de profunzimea, amploarea și fundamentarea științifică a celei făcute de Marx capitalismului clasic ne lipsește (după cum ne lipsește și o sinteză filosofică marxistă la nivelul rezultatelor cercetării și dezbaterii de idei contemporane...)“ [46, p. 67]. Autorul acestor rînduri își pune întreaga nădejde în revoluția științifică-tehnică, în stare să *producă și premisele schimbării relațiilor de producție în sensul revoluției sociale socialiste*. Este o idee îndrăzneață, care ar merita mai multă atenție decît o notă de subsol...

împasului subiectivist, la reluarea problematicii individului în relația intersubiectivă și în plan social-istoric.

Din concepțiile antro- și general-filosofice ale lui Karl Jaspers, se vor contura treptat atît cîștigul teoretic valorificabil, cît și imaginea funcției sociale a doctrinei în ansamblu, de astă dată însă a *posteriori* și cu toată bogăția de determinări a concretului logic. Așa se va ajunge la concluziile asupra cărora am anticipat în acest capitol introductiv.

DRUMUL ÎNSINGURĂRII

Într-o anumită relație, Karl Jaspers poate fi considerat ca făcând parte din seria de gânditori burghezi care au apărut ca reacție la raționalismul unor orientări eterogene („les excès de la philosophie des idées...“). Kant, Kierkegaard, Nietzsche, neokantienii Windelband și Rickert, Max Weber, Dilthey, Husserl au constituit tot atâtea popasuri în drumul devenirii sale. În prefața la volumul I al *Filosofiei*, Jaspers indică următorul itinerar spiritual: antichitatea greacă, Kant, Plotin, Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel, Kierkegaard, W. v. Humboldt, Nietzsche, Max Weber [79, vol. I, cf. pp. VIII—IX].

Datele biografice importante pentru operă se rezumă la câteva momente din tinerețe, cruciale și hotărâtoare pentru drumul său în filosofie. Născut la 23 februarie 1883, la Oldenburg, în familia unui director de bancă, studiază medicina, apoi la vârsta de 25 ani lucrează în clinica de psihiatrie din Heidelberg (1908—1915). În acest timp vine în contact cu Windelband (1913), sub girul căruia ține prelegeri de psihologie la facultatea de filosofie. Influențat de lecturile din Husserl, Dilthey și Max Weber, ajunge la concluzia că **omul ca întreg, ca totalitate, depășește orice reificare, orice obiectivare comprehensibilă, atât ca ființă pentru sine, cât și ca obiect al cunoașterii pentru cercetător**. Rezultat al acestei evoluții este prima sa carte, o *Psihopatologie generală*, care îl anunță deja pe viitorul filosof. Jaspers se pronunță, în ciuda tinereții sale, categoric împotriva tuturor „școlilor“, în măsura în

care ele excludeau ceva, și pentru toate orientările în măsura în care dezvăluiau ceva „real“ în materie. Neîncrezător față de puzderia de școli „dogmatizante“, pleda pentru o maximă disponibilitate a spiritului cercetător în psihopatologie, contrariind multe somități ale timpului. O asemenea ținută nonconformistă, contestatară, specific tinerească nu i-ar fi împiedicat evoluția către un realism sănătos, dacă poziția sa n-ar fi fost de la bun început viciată de misticism, dacă — contestînd — nu și-ar fi barat el însuși drumul cu regretabila teză a insuficienței funciare a rațiunii, eliminînd din câmpul cognoscibilității lumea esențelor și a absolutului. Tributul pe care îl plătește surselor sale de inspirație îi va imprima orientarea pentru tot restul vieții. Toate cunoștințele noastre despre om — susține el *ab initio* — sint particulare, iar suma particularităților nu constituie, nu recompune întregul, nu formează totalitatea individual-umană. Omul ca întreg nu poate fi cuprins în cunoaștere, pentru aceleași motive pentru care nu poate fi cuprinsă lumea ca întreg. *Întregul e infinit și depășește orice imaginație*.

Stadiul de evoluție în care se afla tînărul Jaspers la data apariției primei sale cărți poate fi caracterizat pe scurt prin **senzația personală, dramatic trăită, de insuficiență față de interpretarea idealistă a științelor umane**. Dar cumpăna orientării sale înclina deja vizibil către fideism. Lectura operei lui Kierkegaard desăvîrșește premisele școlii sale neokantiene, husserliene, diltheyene, weberiene și îi pecetluiește destinul. Părăsește medicina și se consacră studiului și profesării filosofiei. În 1919 îi apare cunoscuta *Psihologie a concepțiilor despre lume*, considerată ca una din primele scrieri ale existențialismului modern. Karl Jaspers devenise în linii mari filosoful pe care-l cunoaștem astăzi.*

* Existențialismul jaspersian în formula sa definitivă, expusă în cele trei volume *Philosophie*, pare să fi fost puternic influențat de concepțiile antropologice cu rezultate tipografice tocmai în perioada apariției operei de maturitate a filosofului. Astfel, în 1931 apare, la München și Berlin, *Philosophische Anthropologie* a lui Bernhard Groethuysen, în care autocunoașterea egologică e urmărită de-a lungul istoriei gândirii ca rezultat al unei deplasări a accentului de la generic la individual, de la omul ca specie la individ ca unicat: „În Renașterea italiană, antropologia are o însemnătate centrală. Ce este omul? Această întrebare se repetă aici mereu. Filosofi, poeți, artiști, magicieni,

În destăinuirile de mai târziu, apar ca autori care au contribuit decisiv la formarea sa: Spinoza, Schopenhauer, Kant, Platon, Kierkegaard. Dintre contemporani, îl pomenește pe Max Weber la loc de cinste, apoi pe Windelband și Rickert, ultimul mai mult ca adversar personal. Adversitatea față de Rickert are o explicație „principială”. Și anume, Jaspers începuse de timpuriu să combată teza susținută de Rickert, după care filosofia ar fi știință și ar oferi o cunoaștere general-valabilă.

În 1922 i se oferă o catedră de filosofie la Heidelberg. Din 1924 până în 1931, Jaspers lucrează la opera sa de bază — o *Filosofie* în trei volume, care apar în 1932 și în care își expune doctrina sub forma unei „sistematici deschise”. Această trilogie (vol. I, *Orientarea filosofică în lume*; vol. II, *Luminarea existenței*; vol. III, *Metafizică*) e precedată de un opuscul devenit celebru, *Situația spirituală a epocii* (*Die geistige Situation der Zeit*), în care Jaspers se delimitează pentru prima dată în mod critic de realitățile social-politice contemporane lui, elaborându-și în același timp concepțiile despre așa-zisa „elită morală” a societății. Problema conjuncturii general-umane și social-politice contemporane este pentru prima dată formulată în *acutele* existențialiste. Situația epocii apare ca rezultat al unui proces istoric cu cauze transcendente. Problemele antro-po-filosofice sînt expuse cu aere net aristocratice, agnostice și fideiste. În 1935, Jaspers rezumă conținutul trilogiei în volumul *Rățiune și existență*, apoi în 1938 apare *Filosofia existențială*, iar în anii postbelici *Logica filosofică* (vol. I, *Despre adevăr* — 1947), *Crez filosofic* (1948), *Despre originea și finalitatea istoriei* (1949) și o serie de alte lucrări de mai mică importanță filosofică.

Național-socialismul a jucat un rol nefast în viața lui, accentuându-i destinul de „victimă a împrejurărilor”.

astrologi îi prezintă omului imaginea sa. Problema e să se spună omului cine e el, să i se conștientizeze esența și valoarea. Acest primat al umanului, această raportare a toate la o reprezentare stabilă a omului e anulată în trăirea religioasă luterană...” [cf. *op. cit.*, p. 176]. Conceptul de *om* va fi înlocuit cu *ego*-ul care se știe raportat la divinitatea sa paternă și mîntuitoare. „Acest *ego* al credinței nu mai necesită o interpretare generală a esenței. Drumul nu duce de la *om* la *ego*; ci *ego*-ul deține primatul care nu-și află complementul într-o determinare lumească a esenței umane, ci în raportul cu un *tu* al religiozității” [ibidem, p. 177].

Succesul naziștilor l-a scîrbit în așa măsură, încît a început să-i caute rădăcinile în „extazul orbesc al maseilor”. Pînă în ultimele clipe ale vieții, ori de cîte ori avea prilejul, își exprima aversiunea față de presupusul entuziasm colectiv lipsit de discernămint al unei plebe induse în eroare de politicieni abili și iresponsabili.* Așa ar fi fost înaintea izbucnirii războiului, în 1914, în anul revoluționar 1918 și în anul venirii la putere a lui Hitler, 1933: „Nu puteam să nu disprețuiesc în sinea mea pe oricine care lua parte la asemenea stări de euforie” [102, p. 348]. Generalizarea este evident nejustificată și trebuie pusă pe seama „democratismului” burghez al așa-ziselor moderați și conservatori.

Destituit în 1937 din funcțiile sale didactice, Jaspers trăiește sub permanenta amenințare a internării într-un lagăr de concentrare (primejdie agravată de căsnicia sa cu o evreică). După război, reface împreună cu Alfred Weber Universitatea din Heidelberg, apoi urmează în 1947 o chemare la Universitatea din Basel. Se retrage definitiv din învățămînt în 1961, continuînd să trăiască în Elveția, unde se stinge din viață, în vîrstă de 86 ani, la 26 februarie 1969.

O caracterizare lapidară a gândirii lui Jaspers întîm-pină dificultăți insurmontabile. Iraționalism obscur în „filosofare” — luciditate în mediul „conștiinței în genere”; individualism extrem în jurul noțiunilor de *existență* și *libertate*, cînd „filosofează” — instinct generic univoc cînd politizează; misticism încifrat atunci cînd se referă la „transcendență” — claritate logică, mai ales în ultimii ani de viață, atunci cînd analizează evenimente social-politice contemporane; toate acestea vădesc de fapt lipsa unei metode unitare, obligîndu-l pe exeget la permanente repetări de context și precizări cu privire la domeniul în care sînt făcute aserțiunile gînditorului existențialist: cel al gîndirii cu sau fără rezultate raționale...

În legătură cu mistificarea agnosticistă a categoriei filosofice de *libertate*, de pildă, trebuie spus de la bun

* Dietrich Bonhoeffer, teolog „modern”, adversar declarat atît al existențialismului „distrugător de rațiune” cît și al nazismului, lucru pentru care a plătit cu viața, scrie din închisoare — inspirat de aceeași realitate — un eseu despre *prostie* ca fenomen sociologic. Esul conține deosebit de profunde idei cu privire la problema gîndirii ne-independente a unor largi mase pe vremea fascismului [cf. 36, p. 26].

început că acesta nu este unicul „rezultat” al preocupărilor sale privitoare la temă. Opera lui Jaspers, în măsura în care abordează așa-zisele aspecte sociologice și politice ale libertății, este departe de orice iraționalism, constituind mai degrabă un aport la critica libertății politice burgheze în genere și îndeosebi o condamnare de-a dreptul militantă a evenimentelor din perioada interbelică, evenimente care au dus la pierderea pentru mai mult de un deceniu a posibilității de manifestare a oricărei libertăți în patria sa. Jaspers se referă la condițiile externe, inculpând toleranța marilor puteri după tratatul de pace de la Versailles; acuză pasivitatea Ligii Națiunilor și marilor puteri care au permis „alunecarea Germaniei în situația din care a rezultat național-socialismul”; pasivitatea marilor națiuni, care a înlesnit crearea unui precedent ca invadarea Manciuriei de către japonezi, sau cucerirea Abisiniei de către Italia lui Mussolini; acuză Vaticanul pentru „concordatul” cu Hitler, din 1933; denunță recunoașterea regimului nazist de către celelalte state; dezaprobă ocuparea Renaniei în 1936 și lipsa de replică din partea Franței; găsește cuvinte aspre în aprecierea pactizării Angliei cu Hitler [84, pp. 80—82] și a celorlalte evenimente care au precedat izbucnirea celui de al doilea război mondial.

Referindu-se la situația internă de după acapararea puterii de către naziști, el descrie decepția care i-a cuprins pe cei dornici de rezistență:

„Cu sau fără îndreptățire, noi am sperat într-o solidaritate europeană, atunci când ușa închisorii, (care avea să devină) Germania, fusese zăvorâtă.

Nu ne-am dat seama imediat de ultimele consecințe și crime oribile. Dar am observat pierderea radicală a libertății. Știam că astfel se dăduse cîmp liber arbitrarului celor care dețineau puterea. Vedeam nedreptatea, pe cei expulzați, chiar dacă acestea erau neglijabile în comparație cu ceea ce a urmat în anii următori. Știam de lagărele de concentrare fără să cunoaștem ororile care se comiteau acolo.

E cert că era vina noastră, a tuturor din Germania, că nimeriserăm în această situație politică în care ne-am pierdut libertatea și eram nevoiți să trăim sub despotismul unor oameni brutali și lipsiți de cultură. Dar în același timp ne putem disculpa spunîndu-ne că am căzut victimă unei combinații de abuzuri juridice și de putere camuflate. Speram că — după cum

în stat cel lezat de crimă își redobîndește dreptul prin ordinea de stat — ordinea europeană nu va permite (asemenea) crime de stat” [84, pp. 81—82].*

...Speranțe neîmplinite, pentru că libertatea politică adevărată a unui popor, a individului, a omului, nu depinde de voința solitarilor și nici de solidaritatea internațională a statelor capitaliste cu sisteme politice mai „blinde”. Ea își are premisa în libertatea socială internă. În abolirea relațiilor de exploatare, în reorganizarea acestor relații în chip socialist.

În *autobiografia sa filosofică*, Jaspers declara cu obidă: „Național-socialismul a însemnat cea mai radicală întrerupere a comunicării de la om la om și odată cu aceasta încetarea ființării proprii a omului” [102, p. 384].

O nuanță de regret vibrează în concluziile cu privire la rolul filosofului în politică: „În acest deceniu m-am convins și eu de ceea ce era de la sine înțeles timp de două milenii și fusese uitat doar pentru o clipă: filosofia nu este lipsită de consecințe politice. Mă miram constatănd această legătură atât de evidentă în întreaga istorie a filosofiei. Nu există nici o filosofie mare fără gândire politică... De la Platon la Kant și pînă la Hegel, Kierkegaard și Nietzsche, se continuă marea politică a filosofilor” [102, p. 365].

Cu aceeași ocazie, octogenarul desemnează două premise ale filosofiei sale. *Întîi*: cunoașterea științifică este un moment inevitabil în filosofare. Fără știință astăzi nu e posibilă nici o veriditate. Autenticitatea cunoașterii în științe este în întregime independentă de adevărul filosofic, însă relevantă pentru acesta, ba chiar indispensabilă. Știința însă nu poate pricepe de ce ea însăși trebuie să existe. Ea nu arată sensul vieții, nu oferă o conduită. În sfîrșit, are limite pe care ea însăși le recunoaște, într-o gândire clară, metodică. *În al doilea rînd*: „Există o gândire care nu este stringentă și general valabilă în sensul științei, prin urmare fără rezultate sub formă de cognoscibilități. Această gândire, pe care o numim gândire filosofică, mă transportă spre mine însumi, are urmări prin acțiunea interioară desfășurată cu ea, trezește

* La tema „vinei” de a fi supraviețuit regimului nazist, Jaspers revine de mai multe ori, regretînd lipsa acțiunii de rezistență politică. Cf. materialele *Erneuerung der Universität* și *Geleitwort für die Zeitschrift, Die Wandlung* [96, p. 161 pass.].

izvoarele în mine, care abia la rîndul lor dau sens științei" [102, p. 318].*

Observăm că filosofiei i se atribuie literalmente accepția comună, profană a cuvîntului, „a filosofa” însemnînd aici nu a gîndi după rigorile logicii, în concepte raționale structurate în teorii, ci a te lăsa cuprins de emoții contemplative, care pot însoți reflecțiile hoinare ale oricărui om, la orice nivel intelectual. Jaspers însuși trebuie să-și fi dat seama de banalitatea unei asemenea deplasări de semnificație a milenarei „științe a științelor”. De aceea, el s-a străduit tot timpul să înnobileze domeniul opțiunilor sale atît în direcția misticismului obscur, cît și în aceea a științei, ultima desigur prin opoziție. „Prin viața mea au trecut ambele: interesul permanent față de știință, cerința ținutei fundamental-științifice la un om care apare în rolul filosofului, afirmația indispensabilității științei și a măreției sale, ca și interesul față de filosofare, cerința gîndirii transformatoare fără rezultate obiective, afirmarea dependenței sensului științei (nu a justității ei) de filosofie” [cf. 102, p. 319]. Pentru început, nu credem că e atît de greșită atitudinea aceasta încît să permită etichetarea ei ca „antiscientism”.

Celor două domenii ale gîndirii jaspersiene le corespunde o primă împărțire a „ființării”**: lumea obiectivă și interioritatea mea (nu a omului în genere), tot ce poate deveni obiect fiind de competența științei, iar interioritatea mea, a ego-ului, de competența „filosofării”. Acum, bineînțeles, hiatusul devine definitiv și eclecticismul subiectivist-obiectiv o evidență care nu mai revendică

* Aici apare eroarea. Deci scindare, nu sinteză; unilateralizare, nu totalizare. Dar astăzi, cînd filosofia marxistă operează cu termeni ca *antropo-* și *axiocentrism* — reușind, în sfîrșit, să efectueze sinteza dintre scientism și umanism — e desigur ușor să condamni o asemenea rătăcire.

** Pentru termenul german *das Sein* (obținut prin substantivizarea verbului *sein*=a fi, a ființa, a exista) utilizăm în traducere românească analogul acestuia — *ființare* (adică infinitivul lung al verbului a ființa), crearea unei terminologii după procedeul denumit „calc lingvistic” pîrîndu-ni-se mai indicată decît utilizarea termenului — ambiguu și deloc echivalent — „ființă” (sinonim cu „viețuitoare” sau „esență”, corespunzător cu germ. *Lebewesen*, respectiv *Wesen*). Pentru necesitățile limbajului filosofic existențialist, deosebirea dintre *das Sein* și *das Lebewesen* e atît de importantă, încît posibilitatea confundării lor ar rata orice traducere. Traducerea lui *Sein* prin *existență* e imposibilă, din cauza conținutului special introdus de Jaspers în cuvîntul *Existenz*.

demonstrații. Cele două căi de abordare a omului — sau ca obiect al științei, sau ca libertate, domeniu de reflecții al filosofiei — acest dualism tranșant, acest „sau — sau” metodologic e desigur greșit. Problematika omului nu are nevoie de o „relație de nedeterminare” similară cu cea din domeniul structurii microcosmice a materiei, investigată cu două tipuri diferite de aparate. Dar reproșul: „Jaspers impută științei că ne dă doar cunoștințe particulare” ... etc., și nu totale, conține adevăr. Fenomenul folosirii abuzive a rezultatelor științei e destul de frecvent și nu trebuie să-i imputăm lui Jaspers că l-a sesizat!

Lumea apare empirică, neunitară și nu-și are temeiul în sine, ci într-o realitate superioară, susține filosoful. Lumea reprezintă stratul cel mai de suprafață al „ființării”, a cărei cuprindere rațională, oricît de adecvată, nu dă satisfacții totale subiectului cunoscător. Sferele realității sînt văzute ca discontinue, separate, deși interdependente: natura anorganică, viața organică, spiritul ca rațiune și științele care le corespund — respectiv fizica, biologia, psihologia, științele spiritului — sînt sfere autonome, cu specific propriu, cu legi proprii, cu deosebiri radicale între ele. Calitățile sferelor inferioare nu sînt cuprinse în cele superioare și invers; aici nefiind vorba de o dimensiune a profunzimii, ci doar de o juxtapunere fără interferențe în același plan, de o secțiune transversală geometric bidimensională, atemporală, într-un corp mortificat (profunzimea fiind rezervată domeniului „filosofării”). Științele nu au un criteriu comun. Unitatea universului nu poate constitui obiectul unei științe general-valabile. Sistemul fiind inexistent, gîndirea sistematică este ineficace; năzuința de a elabora *universalii*, sub care să se subsumeze realitatea, devine inutilă. „Ființarea” e cuprinsă de spirit discursiv, în diversitatea fragmentară a fenomenelor, aparențelor sale...

Viziunea aceasta are cele mai grave consecințe metodologice și nu poate fi calificată decît ca metafizică, în ciuda eforturilor eclectice de a reveni la dialectică. „Unitatea gîndirii mele, dacă există, constă în punctul de referință al cunoașterii fundamentale, simple și cuprinzătoare — care însă nu-și poate găsi un chip definitiv — și în voința fundamentală spre comunicare. Dar în opera mea nu există unitatea cuprinzătoare a unui tot, ci un șir de entități în acel spațiu deschis, care în unicitatea

infinită are centru sau perimetru, fără ca gândirea noastră să le poată cuprinde pe vreuna din acestea" [102, p. 399]. Astfel își caracterizează Jaspers propria concepție generală, după care „un sistem închis a devenit absurd. Posibilă e numai sistematica" [102, p. 397].

Cheia pentru înțelegerea concepției jaspersiene despre lume ni se pare a fi termenul de *Ursprung* (sursă, origine, țîșnire), care reprezintă rădăcina, cauza neistorică [89, vol. I, p. 879], transcendentă, nemediată, incognoscibilă a fenomenelor. Ca „existență", *Ursprung*-ul nu semnifică „începutul", pentru că noțiunea de început nu epuizează vreo problemă, în spatele oricărui început urmînd a se căuta un nou început; nu semnifică nici liberul arbitru, în cadrul căruia individul ar ajunge la disperare; nu este nici voință, rezultată din șirul nesfîrșit al motivelor, ele însele problematice. *Ursprung* este raportul permanent cu transcendența. În imaginația filosofului, lumea temporală, oamenii ca indivizi psihofizici, fenomenele în devenirea și înlănțuirea lor cauzală iau aspectul unui șir superficial de fragmente care „apar" „conștiinței în genere" ca obiectiv date, dar care nu pot fi înțelese, fiind lipsite de un sens immanent. Jaspers postulează „determinarea" lor transcendentă prin „sursa originară", neistorică a fiecăruia în parte.

Original prin accentele și insistențele dramatice asupra destinului individual, prin rolul acordat afectului, prin inflexiunile psihologice și prin radicalismul său în condamnarea sistemelor, Jaspers e mai puțin el însuși în ceea ce privește împrumutul din reprezentările (sau fanteziile?) născute pe calea speculației de-a lungul istoriei filosofiei.

Iată-l, de pildă, pe unul din giganții enciclopedici ai iluminismului și raționalismului european, Leibniz, abia pomenit printre autorii lecturați și totuși atît de prezent în „sistematica" existențialistului. Deși căutarea de asemănări între un raționalist și un așa-zis iraționalist ar părea lipsită de perspectivă, nu putem să nu constatăm, măcar în treacăt, că *Dasein*-ul jaspersian are surprinzător de multe puncte comune cu imperiul fizic al naturii din sistemul lui Leibniz, cu mașinăria divină a Universului; la fel și *transcendența* jaspersiană e perfect echivalentă cu omologul său din imperiul moral al harului, cu statul teocrat leibnizian al spiritelor, dacă facem abstracție de rezolvarea diferită a problemei gnoseolo-

gice. Leibniz declară cognoscibilă „mașinăria" în ansamblul ei și-i elaborează pe cale speculativă sistemul, pe cînd Jaspers, din contră, declară ca nesăbuită orice încercare de definitivare a vreunei cunoașteri despre lume, nemaivorbind de faptul că despre transcendență nu ne poate spune nimic pozitiv. În pofida concepției sale creaționiste și predeterministe, Leibniz ne spune cu precizie aproape matematică: „Sufletele acționează după legile cauzelor finale, prin motori apetiționali, scopuri, mijloace. Corpurile acționează după legile cauzelor active sau ale mișcărilor" [29, p. 134]. Existențialistul sapă o prăpastie între cele două principii, cărora raționalistul le atribuie unitate într-o structură *monadică*, deosebirea dintre corpurile fizice *nevii*, cele fizice *vii* și *entelehii* fiind doar de ordin cantitativ și de organizare a monadelor. Gîndirea uimitor de clară a iluministului, care s-a constituit în perioada de ascensiune burgheză, raportîndu-se permanent la giganți egali în valoare, concepe corpurile fizice neunitare ca simple cantități, *conglomerate* de monade fără „entelehie", iar corpurile *vii* ca *mașinării* create de monada divină din aceeași substanță monadică, dar organizată infinit în spațiu și timp, în structuri sub și supraordonate, definite drept calități unitare cu o monadă dominantă...

În fond, Jaspers respinge sistemul, dar menține „sistematica", adică schema, combinînd-o după pilda kantiană cu ingrediente agnosticiste. Corpurile fizice devin fenomene cognoscibile în înlănțuirea lor necesar-cauzală, dar sînt declarate aparențe superficiale (lipsite de dimensiunea sensului) ale unor esențe mai profunde, inaccesibile rațiunii.

De asemenea, nu poate scăpa observației *asemănarea* — *uneori leită, alteori prin opoziție* — *dintre monadologie și filosofemele jaspersiene despre „existență*. Ambele, atît „monada" cît și „existența", sînt fizicește adimensionale și depind de Creator, respectiv de transcendență. Ambele prezintă diferite grade de realitate: la raționalist, de capacitate reflectorie, conștiință și poziție ierarhică; la existențialist, de situare în scara verticală dintre posibilitate și realitate. Leibniz: „Monadele nu au ferestre, prin care să poată intra sau ieși ceva" [29, p. 117]; ele acționează și suferă acțiuni prin mijlocirea creatorului mașinăriei. Jaspers: Comunicarea existențială (donație și har divin) e numai trezire reciprocă, sti-

mulare, luminare și nu transfuzie, transmitere de substanță informațională. Comun „monadei” și „existenței” e și principiul individualizării. Ambele sînt *ego*-uri distincte între ele, unicate, nesuplinibile ca exemplare [cf. 29, p. 118]. Comune sînt și preținsele modificări interne, care nu pot fi provocate din exterior și trebuie să se autodetermine spontan. Această autodeterminare, la Jaspers, ia aspectul indeterminismului explicit al „existenței”. *Existența* se află permanent în avînt ori în decădere (spre, respectiv de la condiția sa). Ea își decide transformarea din propria libertate, presupusă a fi... un dar divin. „Omul nu poate pur și simplu să fie prezent (*da sein*), ci el trebuie ori să transcende, fiind în avînt, ori să piardă transcendență, fiind în declin” [79, vol. I, p. 38; cf. vol. III, pp. 83—102]. Cîtă contradicție între „lipsa de fereastră” și interacțiunea monadică „prin mijlocirea lui Dumnezeu”, atîta paradox și între situația de fapt izolată a „existenței” și apelul la autorealizare prin comunicare. Analogiile sînt departe de a fi epuizate, dar să rămînem la Jaspers.

Nu este lipsit de importanță să notăm atitudinea delimitatoare a acestei filosofii atît față de științele particulare, cît și față de alte filosofii. Jaspers critică și respinge hotărît două sisteme de gîndire filosofică: așa-zisul *pozitivism*, în cadrul căruia tot ce există în sine e considerat obiect opozabil facultății de cunoaștere și „idealismul”, în cadrul căruia „ființarea” ar fi confundată cu ființarea spiritului, afirmîndu-se totodată primatul subiectului față de obiect, al „ideii” față de lucrurile „în sine”. Ambele orientări ar subsuma singularul și particularul generalului abstract sau întregului incognoscibil; ambele ar ignora realitatea umană; ambele ar transforma individul concret într-un obiect empiric sau într-o idee goală, singularul apărînd în cadrul lor doar ca exemplar indiferent și dependent de întreg; ambele ar susține că *ființarea* ar fi ceva cognoscibil în esența sa, în cadrul unei științe totale. De unde și notorietatea lui Jaspers ca antiscentist. Filosofia „existenței” se ocupă de lume și de științele care o studiază doar în măsura în care ele își revelează limitele, respectiv limitele cunoașterii. Ea nu este ontologie și nici gnoseologie, în sens tradițional. Scopul urmărit de preocuparea filosofică este trecerea la „transcendere”, la „filosofarea” propriu-zisă, la „gîndirea fără rezultate raționale”. Aici nu interesează însă limi-

tele relative ale științelor, limitele în accepția lor comună, care mereu sînt împinse mai departe transformînd necunoscutul în cunoscut, ci doar acele limite „principale” care rezultă din antinomiile kantiene, din „incapacitatea” demersului cognitiv de a cuprinde „absolutul” și din confuzia dintre obiectiv și absolut, termeni pe care Jaspers îi folosește pentru a substitui gîndirii raționale tendința extrapolării obiectivității în dauna absolutului mistic, rațional incomprehensibil. Acestei părți Jaspers îi consacră primul volum al operei sale principale, *Philosophie*, intitulat „Orientare filosofică în lume” (*Philosophische Weltorientierung*).

În *Orientarea filosofică* lumea nu e abordată ca obiect cognoscibil. Lumea interesează doar în limitele sale indicatoare de transcendență, care îi este izvor și finalitate. Imanența cognoscibilă apare *orientării* filosofice ca perisabilă, neintegră, neunitară, nedesăvîrșită și lipsită de sens. Ea nu dă satisfacții depline. Cu orice fenomen pe care îl *știm*, se dovedește a nu fi ceva în ordine. Fără presupuziția transcendenței totul apare searbăd, pierdut; *mișcarea* e simplă derulare, *obiectul* n-are conștiință de sine, ori numai conștiința nimicniciei sale (în cazul „obiectului” *om*). Transcendența lumii deci trebuie să existe. Dar ea se revelează — incomunicabil — numai „existenței” umane care se știe raportată la ea. Această „existență” umană n-o am efectiv, dar o pot *dobîndi* în comunicare cu altă „existență”. Drumul spre *eul* meu trece prin *tu*-ul meu. Pe acest drum către sine însuși, omul ajunge să fie mai mult decît un fenomen natural. Omul este nimicnicia unui fir de praf în universul nemărginit, însă este de acum și profunzimea unei ființe în stare nu să *știe*, dar să-și *dea seama* de univers și să-l includă în sine. Gîndirea care „orientează în lume” cuprinde totalitatea proceselor de conștiință menite să procure cunoștințele general-valabile. Acestea însă nu-l satisfac pe filosof. El atribuie filosofiei trezirea „existențelor posibile”, neobiectice, care se exceptează de la procesul cognitiv.

Jaspers merge un timp cu Kant, criticînd rațiunea și profesînd agnosticismul, dar îl părăsește în momentul cînd acesta își propune rezolvarea unor probleme ale teoriei cunoașterii. „Orientarea filosofică în lume” încearcă o tentativă de depășire a limitelor rațiunii prin gîndirea fără rezultate raționale, care trebuie să-și aibă

roadele în intuirea transcendenței neobiectice. Unicul rezultat palpabil al acestui stadiu este dezvăluirea fragmentării și inconsistenței lumii înconjurătoare, neliniștea celui care gîndește, văzîndu-se aruncat în situații opace, principial neluminabile. Pentru ca, la rîndul ei, insatisfacția să devină prilej de introspecție și „luminare“ a „existenței“, a acelui miez al individualității, nedeterminat și absolut, care nu mai poate fi cuprins în concepte raționale, nu mai poate fi cunoscut și comunicat, însoțind individul ca posibilitate în fața căreia se afirmă sau eșuează autoconștiința.

Ca structură antinomică între cele două sfere ireductibile ale ființării — *imaneța* și *transcendența* — individul uman devine astfel o sferă de sine stătătoare în concepția filosofică generală a lui Jaspers și, ca purtător al „existenței“, al excepției, al contingenței, noțiunea centrală a întregului curent.

În volumul II din *Philosophie*, intitulat „Luminarea existenței“ (*Existenzerhellung*), se elaborează una din temele cu pondere importantă în filosofia lui Jaspers, o teorie a *comunicării*, cu implicații sociologice. Cum însă și acest volum este filosofie, „luminarea existenței“ nu se ocupă de om ca totalitate, respectiv de „cognoscibilități“ antropologice sau sociologice, acestea fiind doar abordări specifice științei. Preocuparea „majoră“ a „luminării“ va fi acea entitate mistică (echivalentă sufletului nemuritor) denumită încă de Kierkegaard „*existență*“ și declarată incognoscibilă dar „luminabilă“, adică sesizabilă prin intuiție, cu scopul nu de a o ști, ci de a o *deveni* prin „comunicare“. Căci „existența“ se găsește în fiecare om ca posibilitate sau devenire. Dar decăderea individului de la ea e cel puțin tot atît de frecventă.

Gîndind limitele obiectivității, „luminînd“ *existența*, filosofia jaspersiană vede întreaga realitate obiectivă și subiectivă ca cifru al *transcendenței*. Ultima parte a *Filosofiei* își asumă sarcina să înlesnească omului cu interese filosofice citirea acestui cifru. Volumul III, intitulat *Metaphysik*, reprezintă crezul fideist al autorului și îl definește ca adept a ceea ce a fost denumit global existențialism religios sau creștin. Orice analiză nuanțată va evidenția însă că teismul acestui filosof, expus într-o manieră specifică, nu are nimic comun cu nici una din marile religii ale lumii. Jaspers însuși le respinge pe

toate, situîndu-se în postura unui eretic, adversar al oricărei dogmatici mistico-eceziaste.

Totuși, în *transcendența* jaspersiană nu putem vedea altceva decît divinitatea, a cărei ființă trebuie să rezulte din neputința depășirii „limitelor“ ființării obiective și cunoașterii, din incapacitatea umană de a cuprinde absolutul, din intuiția existențială...

Structura „filosofării“ existențialiste reproduce — după cum se vede — modelul metafizicii „raționale“, cu cele trei teme clasice: *cosmologia*, *psihologia* și *teologia*; la Jaspers: *Weltorientierung*, *Existenzerhellung* și *Metaphysik*. Cum însă veacul acesta a expulzat din raționalitate tocmai principiul metafizic integrator — infirmînd argumentele cosmologic, ontologic, teleologic și moral al existenței lui Dumnezeu — filosofarea fideistă a trebuit să renunțe la știință și să se replieze pe pozițiile precare ale credinței, ca aderentă afectivă la culisele unei spiritualități de mult apuse. O surprindem astăzi în chilia monahală a meditației solitare, inversînd cu nostalgie scara valorilor și arborînd drapelul adevărului revelat: *Ego sum via et veritas et vita*.

Să rezumăm. Tot ceea ce „ființează“ e împărțit în *imaneță*, *existență* și *transcendență*. Sau, cu alte cuvinte, în obiectivitate, subiectivitate existențială (ne-obiectivă) și divinitate transcendentă. Trinitatea *Lume — Om — Dumnezeu* nu acoperă perfect această împărțire, deoarece omul e în parte lume și în parte entitate mistică. Lumea și latura psihofizică, biosocială a omului fiind „obiectivități“, vor face obiectul a numeroase științe particulare. *Latura „existențială“ fiind concepută ca dimensiune a profunzimii, nesesizabilă în știință, constituie, împreună cu transcendența, preocuparea principală a filosofiei concepute de Jaspers*. Această filosofie presupune știința în calitate de *conditio sine qua non*, dar nu se confundă cu ea; nici cu funcțiile ei cognitive, nici cu metoda ei de cercetare. Concepția carteziană — împărțind lumea în *res extensa* și *res cogitans* — a derutat știința și a stricat filosofia. „Ambele sînt inseparabile între ele, dar ele nu sînt identice, filosofia nu este o știință specială pe lîngă altele, nici vreo știință situată deasupra celorlalte, ca rezultată a lor, nici vreo știință fundamentală pentru celelalte științe“ [107, pp. 156—157]. Filosofia este trezirea „existenței“ prin apel la comunicare și raportare la „transcendență“.

PROBLEME GNOSEOLOGICE

Susținându-se posibilitatea unei „gândiri fără rezultate raționale“, adică eliminându-se raportul subiect-obiect din „luminare“, ca nefăcînd parte din „filosofare“, dispăre și necesitatea luării unei atitudini univoce în problema fundamentală a filosofiei. De fapt întreaga operă filosofică jaspersiană, suprasaturată de probleme gnoseologice, trădează permanenta aspirație către „depășirea“ opozițiilor tranșante. Dar gîndirea umană e „croită“ pe măsura obiectivității și a subiectivității obiectivabile, în-cît oricine încearcă să facă abstracție de obiectivitate constată că nu se mai poate exprima, că nu mai poate comunica; gîndul, oricît de abstract, fiind întotdeauna gîndul despre ceva... Așternîndu-și gîndurile pe hîrtie, încredințîndu-le tiparului, Jaspers trebuia totuși să scoată filosofia din interioritatea lui, s-o formuleze, s-o comunice în concepte. Prin urmare, nu putea renunța la raportul subiect-obiect, ci doar să-l „limiteze“ la prima sferă a „ființării“, la „imananță“.

Opoziția gnoseologică subiect-obiect e abordată — spre deosebire de ceea ce Jaspers denumește „știință“, cunoaștere comună sau cunoaștere științifică — în mod consecvent „filosofic“, adică supraștiințific-irațional, termenul de *obiectivitate* ca realitate obiectivă apărînd mereu cu o îngrădire atributivă („obiectivitatea *nudă*“) în care se include și partea opozabilă „existenței“ din totalitatea *om*, inclusiv faptele de conștiință comună „în genere“ și subiectivitatea „neluminată“ existențial. Iar

gîndirea „irațională“ îl conduce pe Jaspers la afirmarea „existenței“ ca dat ultim, neopozabil subiectivității.

Dacă n-ar afirma *ființarea* unui dat absolut al „existenței“, ne-opozabile cunoașterii, am avea de-a face cu un răspuns în fond idealist-subiectivist la problema fundamentală. Clasificarea operei jaspersiene, în această ordine de idei, este posibilă însă numai ca eclectism. Lumea exterioară și reflectarea ei rațională, noțiunile și ideile cu corespondent ontic, ca și construcțiile fără un asemenea corespondent, „conștiința în genere“, *Vorhandensein-ul** și *Dasein-ul***, toate acestea sînt recunoscute ca aspecte ale unei lumi „scindate“ în *obiect* și *subiect*. Jaspers nu neagă nici „determinismul cauzal“ din această sferă, dar cînd este vorba despre om, istorie, societate, cultură, îl complică anti-gnostic prin introducerea principiului „înțelegerii“.

Dînd apoi peste preținsele limite ale științei, ale cunoașterii raționale, se crede îndreptățit să formuleze îngrădiri principiale pretențiilor rațiunii. Omul n-ar cunoaște „ființarea“ așa cum este ea în sine, ci numai cum apare „conștiinței în genere“. Aceasta din urmă, respectiv subiectivitatea cu toate funcțiile ei obiective, ar fi condiția oricărei cunoașteri, dar nimeni nu poate ști ce este ea în fond. Omul înseamnă, în calitate de „conștiință în genere“, mai mult decît poate ști despre sine.

Dacă știința e altceva decît cunoașterea „ființării“ propriu-zise, atunci prin știință omul își poate da seama că nu știe ce e „ființarea“, adică ajunge să știe că... nu știe nimic! Cu toate acestea, știința este indispensabilă în „filosofare“, pentru că ne conduce spre limita cunoașterii, dincolo de care începe domeniul transcendenței. Prin știință la filosofie, și prin filosofie la *adevărata* știință (conștientă de limitele ei). Or, e absolut limpede ce raporturi între știință și filosofie întrevade o asemenea concepție. Avem aici o frapantă analogie la aservirea medievală a științei de către teologie. *Ancilla theologiae* atunci, *ancilla philosophiae* acum!

Cu termenul „*das Umgreifende*“ (înglobantul, după N. Bagdasar), Jaspers desemnează *ființarea* (incognosci-

* *Vorhandensein* înseamnă a fi de față în chip de obiect neînsuflețit sau inconștient.

** *Dasein* desemnează realitatea umană „ca pură vitalitate“ biosocială.

bilă) de dincolo de limitele cunoașterii,* un domeniu care se revelează intuitiv în „filosofarea” existențialistă: gândirea nu ar fi numai reflectorie, ci ar avea o sursă originară proprie, care îi acordă independență absolută. La fel și obiectivitatea: nu e numai fenomen, apariție superficială în chip de înălțuire cauzală, ci are o transcendență comună, într-o entitate atotcuprinzătoare absolută, eternă și indescifrabilă. „Ceea ce nu e nici lucru (obiect), nici act de gândire (subiect), ci le cuprinde în sine pe ambele, eu am numit *das Umgreifende*” [102, p. 370]. Ne aflăm în fața unei construcții care figurează ca premisă și idee de bază în a sa „logică filosofică” expusă în volumul *Von der Wahrheit* [89].

„Înglobantul” incluzînd în sine atît obiectul cît și subiectul (în plan logico-sintactic: atît subiectul cît și predicatul) și exprimîndu-le pe acestea ca apariții ale atotcuprinzătorului incognoscibil, situat dincolo de limita fenomenelor, demonstrează necesitatea saltului din *imanență* spre *transcendență*, din știință spre filosofia existențialistă. „Noi gândim în obiecte, spre care sîntem orientați. Dar oricînd e sarcina operației filosofice fundamentale de a transcende dincolo de ceea ce este numai obiectivitate, spre aceea din care izvorăște atît obiectivitatea, cît și gândirea subiectului îndreptată asupra ei” [102, p. 370].

Interacționînd într-un raport subiect-obiect, imanența nu-și este sieși suficientă. Impulsul filosofic al omului îl duce din lume la divinitate, de la prezența spiritului conștient (*Dasein des bewussten Geistes*) la „existență”, la acea „ființare proprie (*Selbstsein*) care se referă la sine însăși și prin aceasta la transcendență, prin care se știe dată și pe care se întemeiază” [83, p. 17]. Prin urmare, lumea sensibilă nu este *causa sui*. Dar *lumea nu are nici cauze exterioare ei, care ar putea fi demonstrate*. La aceasta se rezumă adversitatea lui Jaspers față de sistemele filosofice: lumea n-ar putea fi explicată ca întreg, ca și cum explicarea „întregului” ar echivala cu tentativa de epuizare a infinitului; cunoaștem doar ce este în lume, explicăm una din alta, spune existențialistul, în nici un caz însă lumea ca întreg, ca totalitate. Iar din imposibilitatea unui punct de contemplare exterior lumii se

* Scurte expuneri ale lui Jaspers asupra acestor termeni [80, pp. 42—70; 83, pp. 13—25].

concluzionează că nici un sistem filosofic nu-și are justificarea.

Criticînd filosofia clasică, Jaspers își dă toată osteneala ca din fragmentele de ruină a sistemelor filosofice să reclădească la rîndu-i un mozaic eclectic, în care principala idee o constituie ostilitatea față de conceptualizarea logică, față de pretenția „trufașă” a științei de a deține la un moment dat un adevăr definitiv. Identificînd știința și filosofia de pînă la el cu concepțiile mecaniciste, metafizice, dogmatice, se declară solemn împotriva oricărei terminologii premature (pentru el vremea conceptualizării n-a sosit încă, mai bine zis, a trecut ireversibil).

Astfel se ajunge la abisul artificial dintre gândire și grai, caracteristic întregii sale filosofii. Posibilitatea gândirii suprarăționale devine postulat de bază al „logicii filosofice”. Principiile logicii formale sînt repudiate, pe motiv că sînt tautologice, clădite pe un cerc vicios. *Contradicția, terțiul exclus, cauza suficientă* ar fi probleme irezolvabile rațional. Gîndirea suprarățională, a cărei necesitate pare a decurge chiar din „limitele” raționalității, nu mai ține seama de principiile logicii,* ea se adresează *existenței posibile în comunicare* și își propune să trezească conștiința a ceea ce este „originar” din individul-partener de comunicare.

Ca și cum gîndirea ar fi posibilă fără grai, fără noțiuni! Or, prin natura lor reflectorie, noțiunile constituie însuși materialul gîndirii, rațională prin definiție. Renunțarea la ceea mai importantă cucerire a speciei umane, reflectarea rațională, de dragul speculării unor zone subiective inferioare, secundare, ne apare ca un regres care nu mai necesită a fi demonstrat. Așa-zisa *luminare*, în calitate de intuiție, are un rol prerățional-atavice, și nu suprarățional. Nefiind cunoaștere superioară, ci specifică, particulară sau complementară, intuiția n-are cum să reflecte vreo realitate superioară celei obiective, pentru simplul motiv că tot ce există — există în mod obiectiv; „sciziunea” în *obiect* și *subiect* a substanței ontice producîndu-se doar în procesul cunoașterii, sau, în altă ordine de idei, în procesul practicii social-istorice (definitoriu conștientă). Materialismul dialectic relevă în acest sens că progresul se realizează nu prin abandonarea rațiunii pe

* „Adevărul depășește orice logică și-l poartă pe om înainte” [89, p. 902].

motiv că dă de antinomii și contradicții, nu prin absolutizarea intuiției, ci pe calea aderării la o dialectică a categoriilor capabilă să cuprindă mișcarea ca *automișcare*. Contradicția nu infirmă rațiunea. Contradicția poate și trebuie să fie gândită, ea fiind izvorul, motorul mișcării ca mod de existență a materiei, a infinitului „plin“, real-obiectiv. Contradicția semnifică *unitatea* unor laturi contrare, în „luptă“, inerente tuturor fenomenelor lumii. Lumea fiind infinită în timp, spațiu și calitate, materia atotprezentă și în conexiune universală este structurată în infinit de multe nivele dinamice, atât în ascendență megacosmică, cât și în profunzime microcosmică, dezvoltarea ei progresiv-calitativă putând atinge stadiul apariției reflectării conștiente, a autocunoașterii, a mișcării social-istorice în care necesitatea se transformă în libertate. Autocunoașterea materiei prin gândirea umană trebuie privită ca o consecință necesară a automișcării ei infinite. Or, ceea ce opune Jaspers acestui adevăr trădează un stadiu de reflecții istorice depășit, iar reeditarea sa nu poate duce la alte concluzii decât cele agnostice.

Profesind un agnosticism de inspirație kantiană, Jaspers revendică o terminologie posterioară cunoașterii; iar pentru necesitățile „filosofării“, o terminologie fluidă, imprecisă, „perfectibilă“. El trece cu vederea că noțiunea se elaborează concomitent cu practica. Cine ține neapărat la o separare teoretică n-are decât s-o efectueze, dar va trebui să observe că numai în această ordine de idei se poate și trebuie să se spună că termenul, noțiunea, cuvântul e posterior realității pe care o desemnează. El este în același timp concomitent cunoașterii, care are loc în procesul interacțiunii dintre om și mediul său, în procesul practicii.

Această dezbatere devine necesară, pentru că opera filosofică jaspersiană refuză considerarea istorică a fenomenului de limbă și a cunoașterii. Pentru Jaspers, limba apare nu ca un rezultat social-istoric, ci ca o cucerire a individului în „comunicarea obiectivă“. La fel cunoașterea. Cumulul de cunoștințe, din generație în generație, este de asemenea respins. Orice individ ar fi dator să se îndoiască de veriditatea cunoștințelor care i se transmit și să reediteze întreaga experiență umană în modalitatea proprie, specifică. În autobiografia sa filosofică, Jaspers îl citează pe Kant, după care omul, ajungând în sfârșit la vîrsta posibilității reale de a putea începe, trebuie să moară și să-și

lase cauza din nou școlarului... Moartea individului înseamnă întreruperea progresului cunoașterii. Ceea ce se transmite nu sînt conținuturi, ci scheme formale, fără valoare cognitivă. Valoarea cognitivă a unui concept s-ar dobîndi numai prin experiență, prin elaborare proprie. În felul acesta, sîntem chemați la înlăturarea fixărilor, a categoriilor imuabile și a tuturor cunoștințelor „dogmatice“ transmise prin limbă. În consecință, Jaspers se declară în principiu împotriva epigonismului și a muceniciei. El acceptă numai originalitatea gândirii ca expresie a unei nemijlociri existențiale. Toate școlile și *isme*le constituite pe „cadavrul“ unui sistem original îi apar ca detestabile, ele fiind — spre deosebire de revelația unică și irepetabilă a întemeietorului — doar niște repetări searbăde și spoliaste de conținut. Este în spiritul lui Jaspers, de pildă, dacă admitem că o asemenea gândire se poate pronunța pentru Marx, dar nu pentru marxism, după cum s-a pronunțat de altfel pentru Nietzsche, dar nu pentru nietzscheanism, pentru Freud, dar nu pentru psihanaliză etc., ignorînd că și autorii de sisteme proprii nu fac în fond decât sinteze și prospecții, *momentul creativității* situîndu-se în prelungirea progresului istoric. Cerința — în fond nihilistă — după care în orice individ filosofia trebuie să înceapă cu... începutul, să plece de la zero, Jaspers o împletește cu sublinierea adevărului după care *cunoașterea constituie o sarcină irezolvabilă în chip absolut*.^{*} Relativismul acesta e însă departe de materialismul dialectic, el exclude judecata de valoare și respinge valabilitatea generală a oricărui adevăr obiectiv. Negarea obiectivității adevărului îi permite existențialistului să considere filosofia ca o *stare interioară a omului*, să respingă definirea ei, inclusiv ca știință a legilor celor mai generale ale realității, să o declare în „devenire permanentă“, adică în

^{*} Constatăm și aici inconsecvența și eclecticismul. Luînd poziție față de realitățile politice ale patriei sale, Jaspers părăsește dintr-o dată tot ceea ce a susținut ca filosof cu privire la cunoașterea științifică și afirmă cu vigoare: „Simple ființe naturale uită și încep de la capăt. Noi însă sîntem oameni și nu vom deveni niciodată veridici dacă nu vom avea în fața ochilor ceea ce s-a comis“ [103, p. 18]. Ceea ce „s-a comis“, aceasta a fost drumul de la imperiul wilhelmian la „democrația colapsului și la național-socialism“, drum pe care Jaspers îl prezintă ca pe o nenorocire izvorită din ignoranța maselor. Oamenii trebuie să știe, masele trebuie să fie educate, dacă vrem să nu se mai repete coșmarul. De aceea, e important să nu uităm; căci „uitarea împiedică, odată cu adevărul, educația politică“...

imposibilitate de a se înfățișa ca o învățătură universală, prinderea universalului părindu-i-se ca o încheiere, definiție, fixare, absolutizare, un sacrilegiu comis de truție. Evident, o astfel de filosofie nu numai că nu poate să dețină adevăruri absolute, dar nici măcar obiective, ea refuzând funcția rațional-cognitivă.

Cum împacă Jaspers aceste consecințe cu loialitatea sa față de știință? În acest sens, se pare că îl satisface, de la bun început, artificul separării domeniilor de competență între filosofie și știință concomitent cu claustrarea filosofiei în interioritatea individualității, ceea ce îi permite să nu încheie niciodată acțiunea de divorț între cele două domenii, deschisă odată cu admiterea „gîndirii fără rezultate raționale“ pe pretinsa bază a premiselor cunoașterii științifice. Știința, în cadrul raportului gnoseologic, oferă un adevăr *bidimensional*, comparabil cu cel al geometriei plane. Filosofia începe acolo unde eul devine conștient de existența sa, în cadrul trăirii intuitive a profunzimilor comunicabile. Profunzimea, temeinicia, intensitatea, autenticitatea în procesul de însușire personală a adevărului ar fi tangente la sfera „transcendenței“ și ar constitui dimensiunea a treia a adevărului, o dimensiune incognoscibilă, dar „luminabilă“ existențial. În acest fel, *rațiunea* și *existența* ajung să fie declarate de nedespărțit, un cuplu care, în momentul „eșuării“ rațiunii, face posibilă „transcenderea“... Dar, transcenderea nu e numai cunoaștere. *A transcende nu înseamnă a găsi vreun lucru în lume sau dincolo de lume, ci a face ceva în această lume.* „A face“, în așa fel încît să mă știu raportat la transcendenta, transformîndu-mă în adept al „credinței filosofice“. Numai „acțiunea“ mai contează în „transcenderea“, nu și cunoașterea obiectului și scopului ei. Numai întrebarea mai contează, nu și răspunsul (care ar însemna „fixare“). „Uimirea în fața tainei este ea însăși un rodnic act de cunoaștere, întii ca punct de plecare pentru o următoare cercetare, apoi poate chiar scopul întregii noastre cunoașteri, și anume de a înainta prin cunoștințe maxime spre necunoașterea propriu-zisă, în loc să lăsăm ființarea să dispară în absolutizarea care are loc într-un obiect al cunoașterii închis în sine“ [93, p. 40].

Despre valoarea cognitivă a interogației și uimirii, care — în calitate de mișcare a conștiinței — devin „scopul“ și preocuparea filosofiei, e important să reținem că împreună cu actul volițional ele sînt considerate ca „acțiune“.

În sens filosofic, nu ca practică reală. Cu alte cuvinte, *acțiunea nu interesează și ca practică extrovertită, ci e sortită să rămînă interioară.* Astfel încît, opoziția demonstrativă față de părerea majorității idealștilor, după care cunoașterea ar avea prioritate în fața acțiunii, rămîne o atitudine nesustînută, practica materială și cea teoretică nefiind vizate în domeniul de competență al filosofiei jaspersiene. Existențialistul explică procesul cunoașterii recurînd la un presupus *etos*, inerent subiectivității. În filosofie acest imbold devine „acțiune“, iar „acțiunea“ existențialistă nu este altceva decît „luminarea“ incognoscibilului, „transcenderea“, deci tot cunoaștere, firește una cu totul *deosebită* de cea rațională.

Cercetătorului nu poate să-i scape detaliul că „luminarea“ și „transcenderea“ nu sînt deloc ceva original, ci doar alte cuvinte pentru genul de cunoaștere descoperit de intuiționiști. Și intuiționiștii au vehiculat concepția despre *absolut* ca inaccesibil cunoașterii intelectuale, despre intuiție ca sesizare mai directă a realității, a unicului, a inefabilului. Caracterul *afectiv* al „luminării“ culminează într-un raport *sui generis* subiect-subiect; trăirea inexprimabilului prin „comunicare“ existențialistă, „transcenderea“ vizînd în final obținerea de „certitudini“ emoționale cu privire la existența lui Dumnezeu...

Întru susținerea ideii de mai sus, se pot schița paralele. De pildă, în timp ce la Bergson întîlnim afirmația că inteligența nu ne pune la îndemînă decît o cunoaștere *utilă*,* după Jaspers cunoașterea lumii obiective ar avea doar o *utilitate tehnică*. Bergson: ideile noastre s-au format după imaginea solidelor discontinue și inerte, iar legile gîndirii sînt aceleași cu legile corpurilor materiale. Jaspers: gîndirea rațională e discursivă și are toate limitele fenomenelor realității obiective fragmentare. În structura subiectivității, Bergson distinge *le moi superficiel* și *le moi profond*. Jaspers face aceeași distincție cînd opune *conștiința în genere*, comună, a *ego*-ului *conștiinței de sine* autentice, identică cu „existența“. Ambii *absolutizează ruptura dintre materie și viață, dintre cunoașterea intelectuală și intuiție*, invocînd o „trăire“ a ceva ce

* O comparație care evidențiază „itinerarul spiritual“ de la bergsonism la existențialism a făcut-o Jean Hyppolite [23, vol. I, pp. 443—458].

nu cade sub experiența simțurilor, nici nu poate fi prins în concepte, dar constituie realitatea ultimă a lucrurilor... Dealtfel, este un demers reeditat de mai multe ori în decursul istoriei filosofiei, o consecință, un reflex al unor debilități *sociale* incurabile, care, chiar dacă ia aspectul de „opozitie față de reduccionismul scientist“, ajunge la un alt gen de *reduccionism*, la alte absolutizări fără perspective de evoluare ulterioară ca progres al cunoașterii filosofice. Autorii lui refuză — uneori deliberat — confluența cu fluviul gândirii filosofice, eșuând adesea ca solitari, genii neînțelese sau date uitării...

„Gîndirea fără rezultate raționale“ adoptată de Jaspers ca metodă în „filosofare“, de pildă, nu ne amintește oare teza lui S. Kierkegaard despre *iraționalitate* ca manifestare supremă a spiritualității? „Filosofia existențială — spune Jaspers — ar fi de îndată pierdută, dacă din nou și-ar închipui că știe ce este omul. Ea ar elabora din nou principii fundamentale pentru explorarea vieții umane și animale în tipurile sale, ar deveni din nou antropologie, psihologie, sociologie, deși sensul ei este doar atunci posibil, cînd rămîne fără obiect. Ea trezește ceea ce nu știe; ea luminează și mișcă, dar nu fixează... Rămînînd fără obiect, lumina existenței nu conduce la nici un rezultat. Limpezimea conștiinței conține pretenția, dar nu aduce împlinirea. Ca subiect, trebuie să ne rezumăm la atît „Căci eu nu sînt ceea ce cunosc și nu cunosc ceea ce sînt“ [78, p. 163]. În termenii noștri: subiectul nu se obiectivează, iar obiectul nu se subiectivează, pentru că funcția praxiologică a filosofiei este inexistentă pentru Jaspers, iar funcția gnoseologică expedită ca domeniu al științelor particulare.

Dacă marxismul descrie întreaga viață spirituală ca suprastructură, iar psihanaliza o descrie ca sublimare a unor instincte refulate [cf. 78, p. 159], Karl Jaspers consideră că aceste „unilateralizări“ sînt adevăruri particulare, care nu epuizează problema, viața spirituală fiind mai mult decît poate ști ea despre sine. Viața spirituală e superioară tuturor cognoscibilităților. Dar ce este ea, anume? Nimeni nu o poate exprima adecvat, chiar dacă ar ști-o. Deci să menținem problema deschisă, să nu punem întrebări pentru a obține răspunsuri, ci pentru a realiza un *maximum posibil: devenirea mea proprie, ca „eu în-*

*sumi“, ca „existența“ mea, care nu se mai poate obiectiva, dar care trebuie totuși să existe, pentru că există între-*barea!... Numai metoda realizării acestei deveniri ar însemna filosofie, o filosofie în care simpla punere a problemei apare ca scop și în care orice stabilire de adevăruri obiective, orice sistematizări și generalizări teoretice sînt cu aversiune privite ca „dogmatism“. Filosofia care revendică un obiect și o metodă de cercetare nu mai e filosofie...

În revolta jaspersiană împotriva „autorității conservatoare“ a științei s-ar putea vedea un punct de plecare sănătos dacă ar rezista unei comparații cu poziția antidogmatică a marxismului. Materialismul dialectic și istoric, combătînd mecanicismul materialismului nedialectic și vulgar, pleacă principial tot de la o poziție critică. Însă, învățătura marxist-leninistă se oprește îndelung asupra afirmării progresului cunoașterii în legătură indisolubilă cu practica, concepția dialectică asupra adevărului neînsemnînd renunțarea la baza trainică a obiectivității. Adevărul e parte a absolutului, valabilă la un moment dat, fiind confirmată de practică; parte a absolutului, a cărei continuă întregire nu infirmă, ci confirmă cuceririle anterioare, pe cînd la Jaspers adevăr relativ, într-un moment, loc și pentru *mine*, înseamnă *fixare*, deci eroare în alt moment, în alt loc, pentru altul — consecință a concepției sale fundamentale despre contingenta „existenței“. Fără să nege cuceririle reale ale trecutului, marxism-leninismului ne învață să nu ne ridicăm bariere dogmatice în calea cercetării, să rămînem receptivi față de posibilitățile pe care le oferă viitorul; iar acest îndemn include și renunțarea la balastul prejudecăților și a tot ce nu s-a confirmat în practica social-istorică, în calitatea ei de instanță superioară care arbitrează lupta dintre adevăr și neadevăr.

Faptul că Jaspers susține cu insistență ideea după care în filosofie omul nu poate fi despărțit de gîndul său va face necesară o revenire la unele probleme gnoseologice, mai ales cu prilejul rezumării *egologiei* și a *comunicării*. Se va evidenția astfel și mai bine că „filosofarea“ jaspersiană, nefiind o filosofie propriu-zisă, este de fapt credință, credință în supranatural, spre care subiectul cunoscător ajunge prin „transcendere“. Transcederea aceasta

însă nu mai e posibilă prin cunoaștere: „la transcendence verticale, comme on dit, n'est accessible qu'à la foi“ ... [23, vol. I, p. 458]. Deosebirea pe care o face filosoful între cunoașterea științifică și *philosophischer Glaube* e absolută. Crezul filosofic jaspersian se constituie la nivelul facultății afective a unicitului uman care se raportează la divinitate din frustrare, din nevoia de ocrotire, din egofilie existențială..

EGOLOGIE

După cum s-a putut desprinde din considerațiile anterioare, în demersul nostru vom avea de-a face întâi cu o problematică subiectivă, de introspecție, reductibilă la chestionările de tipul „ce sînt eu însumi?“, iar apoi cu o problematică uman-practică, obiectivă, care discerne întrebarea „ce este omul?“ ca vizînd un răspuns diferit, deși, în opera filosofică cercetată, cele două realități interogate se confundă și se substituie reciproc. Investigația noastră a mers pe ambele piste. Și, justificînd abordarea analitică a ambelor planuri, putem afirma acum că, fără teoria subiectivității, concluziile asupra criticii jaspersiene ar fi unilaterale și chiar derutante. Pe deasupra, *egologia* jaspersiană ne va sluji la înțelegerea mai profundă a ceea ce vrea să fie și ce este de fapt *existența*, ca noțiune centrală a acestei filosofii.

Analiza părăsește nivelul rațional, după ce filosoful se asociase la reproșul în fond acceptabil că unii gînditori, vorbind despre judecată, percepție, atenție, memorie, uită să vorbească despre speranță, fericire, deznădejde, căință, devotament, îndărătnicie etc. Dar, în loc ca reproșul să întregască un bun cîștigat, să rotunjească sfera determinărilor umane, se constituie ca unică realitate „autentică“, absolutizînd afectivitatea și relativizînd agnostic raționalitatea. Opțiunea devine metodă, prin respingerea „căii logice“ a lui Heidegger și practicarea „căii stării de spirit“. Cu alte cuvinte, dacă am împărți întreaga realitate în două domenii, unul situat „dincolo“, spre lumea

fenomenelor obiectivității și raționalității, altul situat „dincoace”, spre mine însumi — sumă de intuiții și trăiri „inefabile” — *cogito*-ul cartezian nu ar reprezenta nici-decum *ego*-ul meu, identic cu „existența” mea, pe care tind să o realizez în escaladarea *metafizică*. *Cogito*-ul cartezian nu s-ar afla nici măcar pe linia de demarcație dintre cele două domenii, ci în adâncimea dispozitivului de clișee ale raționalității, în esență identică cu alteritatea obiectivității.

În măsura în care e proces rațional, *cogito*-ul e non-*ego* existențial. Numai o gândire „fără rezultate raționale” are șanse să se apropie de *ego*-ul vizat cu termenul de „existență”. „Calea stării de spirit” este aceea care ne duce la un asemenea rezultat inefabil, necomunicabil în concepte, neconceptualizabil în comunicare.

Desigur, această unilateralizare nu e pretutindeni atât de netă și ușor de deosebit în filosofia jaspersiană, după cum o prezentăm aici, mai ales că apare într-un context subliniat în mod ostentativ ca fiind „dialectic”. Sarcina pe care ne-am propus-o, oricum, poate fi rezolvată, chiar dacă abordăm chestiunea întâi din penumbra senzației de *înstrăinare*, prin care este sesizată ostilitatea cosmosului: „Cu cât mai hotărât concep lumea, cu atât mai străin mă simt în ea care, în calitate de alteritate, numai ca ea, e dezolantă. Nesimțitoare, nici miloasă, nici nemiloasă, supusă unei legități sau bijbiind prin hazard, ea nu se știe pe sine. Ea nu poate fi prinsă, pentru că mă întâmpină impersonală, explicabilă doar în particular, niciodată de înțeles ca întreg” [79, vol. II, p. 3]. Cosmosul, ca gazdă a omului, e mort. El nu e persoană și nu poate fi un interlocutor. Poți avea o atitudine pozitivă față de el numai admitându-i originea transcendentă. Oricum, inerțul constituie *mediul de realizare al existenței*, lumea care găzduiește existența umană. *Lumea și existența* se află la antipodi, în tensiune. Ele nu pot deveni identice, nici nu se pot despărți. „Lumea ca cognoscibilitate și existența ca luminabilitate se discern în mod dialectic, iar apoi se cuprind într-o unitate” [79, vol. II, p. 4].

Distincția de mai sus nu e deloc dialectică, ci cel mult duală, antipodală, pentru că lumea și numai ea se reflectă aici în cunoaștere ca generalitate, „*existența*” fiind declarată *nesubsumabilă unei generalități, adică antipod ireductibil*. „Existența” incifrată în obiectul *om* este individualul din particularul istoric. Se admite acestui

individual o relativă comprehensibilitate sub forma categoriilor generale, dar numai în limita dihotomiei *om* ca „obiect” — *om* ca „subiect”, individul uman în esențialitatea sa infinită și inepuizabilă „de dincoace”, „către mine însumi”, fiind declarat ca inexprimabil. Cunoașterea nu prinde și nici măcar nu vizează existența incifrată în universul „de dincoace”. Or, respingându-se integrarea individului-existență în generalitate, în înlănțuirea fenomenelor „de dincolo” de *cogito*-ul cartezian, se neagă implicit caracterul său de ființă socială, operație prin care individul uman ca „obiect” de meditație filosofică devine într-adevăr un mister inefabil.

De vreme ce avem un mister, va trebui să avem și o funcție misterioasă a gândirii, care să-l constate... Aceasta este *Existenzerhellung*, „luminarea existenței”, substituită cunoașterii raționale și gnoseologiei.

Putem admite că „luminarea” este un alt mod de cunoaștere, dar numai dacă izbutim să renunțăm la raportul subiect-obiect, *existența* neputând fi obiectul sau scopul *filosofării*, ci doar izvorul, sursa, originea ei nereflexivă. *Filosofarea* izvorăște din *existență*. Și, în acest sens unic, ea reușește să-și „lumineze” izvorul fără ca el să-i fie opozabil ca obiect. Numai într-o asemenea accepție ne permite Jaspers să spunem că „filosofarea” are ca premisă „prinderea” *existenței*, care inițial apare numai ca tendință incertă spre sens și reazim, livrând interogativ — în chip de îndoială și desperare — indiciul posibilității sale. Rezultatul optimal este o „certitudine”, incomprehensibilă și inefabilă, luminată în filosofare [79, vol. II, cf. p. 5] de către și exclusiv pentru *ego*-ul meu.*

Cum se ajunge la această *certitudine*? Printr-un impuls filosofic inherent gânditorului. Dintru-nceput, gânditorul se simte nesatisfăcut cu știința sa despre lume și cu virtualitatea reflectorie a certitudinilor de tip cartezian. Această lipsă de satisfacție deplină o atribuie unor limite inerente cunoașterii raționale. Este *starea de spirit, originea negativă a filosofării existențialiste*. Ea trebuie să „procure” convingerea că această lume, în ciuda evidenței și valabilității sale generale, nu e încă toată *fiin-*

* Cercetătorul Lucian Stanciu, căruia îi datorez multe sugestii valoroase, propune aprecierea „luminării” sau „iluminării existenței” ca un efort „hermeneutic” de „prindere” a ființei în care se realizează sinteza activă dintre rațiune și intuiție, dintre explicație și comprehensiune.

țarea. Prin demersul destinat să lămurească lipsa de satisfacție în cadrul unei gândiri „pozitive“, afirmative, se ajunge la *Existenzerhellung*, la „luminarea existenței“, în care nu mai avem de-a face cu obiecte reale, ideale, ci doar cu certitudini mistice...

Cît de „pozitivă“ este această gândire rezultă din circumscrierea „indefinibilului“, a „inexprimabilului“, a „incognoscibilului“ în cursul căreia se procedează de fapt prin metoda *determinării negative*, dezvoltată după modelul fenomenologiei husserliene. Dar, dacă fenomenologia husserliană mai propunea examinarea faptelor de conștiință prin *Wesensschau*, *geistiges Schauen* în mod obiectual opozabil, adică „absolutizînd relativa autonomie a structurilor abstracte ale gândirii“, asumîndu-și „descrierea (prezentarea) lor nemijlocită ca și cum n-ar fi avut loc o geneză în procesul ridicării de la concret la abstract“ [14, cf. p. 5], „luminarea“ jaspersiană tinde să se îndepărteze cît mai mult și de un asemenea țel în favoarea *ego*-ului ca *dubito*, în favoarea „ființării“ transcendente ca *certitudine* suprasenzorială, ecstatică, „transcendent“ la Jaspers neînsemnînd nici „dincolo“ nici „dincoace“, ci dimensiunea supra-naturală, transmundană a ambelor, la *transcendence verticale*.

În toate aserțiunile care se fac, oricît de logice sau raționale ar părea, are loc o substituție: premisa realist-obiectivă din ontologie, ca și experiența în sens practic-reflectoriu din gnoseologie sînt înlocuite cu o operație în fond eidetică, adică reprezentările de conștiință elimină obiectivitatea ca supoziție, ba chiar și faptele de conștiință însele, în măsura în care sînt presupuse ca reflectare discursivă; ele sînt expediate în domeniul științei, în locul lor instituindu-se intuiția filosofului, cu ajutorul căreia el trebuie să sesizeze (nu să „cunoască“) o *obiectivitate* în sine inaccesibilă cunoașterii, denumită „existență“ și „transcendență“.

În desfășurarea ei concretă, această gândire amintește uneori de cearta scolastică a „universalilor“, insinuînd o „depășire“ prin iraționalism. „Luminarea“ poate să se exprime în *universalii*, dar ele sînt numai semne fără corespondent în lumea obiectivă, deci nu desemnează lucruri rațional cognoscibile. Pretenția rațiunii de a cunoaște existența devine astfel o încercare zadarnică. Prin *signa* gândirea apelează la posibilitatea existențială,

ele nu pot cîștiga semnificație general-valabilă [79, vol. II, cf. pp. 15—16] ci doar una individuală, acolo unde (și atunci cînd) găsesc rezonanță și reacții emoționale în stare să procure rarele certitudini mistice...

Gîndind cu ajutorul semnelor, construim o schemă formală a existenței. Schema poate servi însă numai contemplării. Fiind inadecvată, cîntemplarea schemei ar trebui să meargă numai pe calea „luminării“, a introspecției stricte, fără să urmărească găsirea unor adevăruri obiective, fără să tindă spre reificarea elementelor sale. În procesul „luminării“ existența devine mai sigură de sine, ceea ce constituie aici aproape unicul rezultat al gândirii jaspersiene. Țelul introspecției și autoanalizei existențialiste a subiectului se consideră atins în momentul în care „omul găsește în sine ceea ce nu găsește nicăieri în lume, ceva incognoscibil, nedemonstrabil, niciodată obiectual, ceva care scapă oricărei științe cercetătoare: *libertatea*, cu tot ce se leagă de ea. Aici am experiență nu prin cunoaștere a ceva, ci prin *acțiune*. Pe aici trece drumul *via lume* și noi înșine spre transcendență“... [107, p. 59].*

„Existența“ ar fi deci echivalentă cu „libertatea“. Însă „libertatea“ existențialistă nu vizează realitatea obiectivă, după cum nu va fi implicată în fenomenele cognoscibile ale imanenței. Domeniul ei este *ființarea propriu-zisă* (*das eigentliche Sein*) în *transcendere*, spre care omul are posibilitatea să facă „saltul“ într-o „credință filosofică“. Negarea credinței, respectiv „absolutizarea“ cunoașterii raționale implică pierderea *libertății* și, odată cu ea, a „ființării propriu-zise“, ceea ce va însemna imersiunea subiectului în gol [83, p. 21].

Libertatea imanenței pare să se „înrudească“ cu *libertatea existențială*. Ea conferă subiectului posibilitatea să facă „abstracție“ de obiectivitate. Dar o asemenea libertate poate fi doar libertatea gândirii, libertatea de a spune *nu* [cf. 79, vol. III, p. 187]. Jaspers crede însă în libertatea absolută ca raport în transcendență, o libertate care nu poate fi confundată cu banalitatea liberului arbitru. Pogorît asupra materiei, spiritul devine temporar dependent de ea, neputîndu-și afirma libertatea autentică decît în cadrul posibilităților limitate oferite de aceasta.

* La termenul de *libertate* va trebui să revenim cu ocazia prezentării concepției etice a filosofului.

„Libertatea“ obținută prin saltul existențial privește „acțiunea interioară“ și se manifestă nu numai ca act volițional, ca alegere, ca opțiune în perimetrul necesității exterioare, ci ca revelație a propriei „mele“ *existențe*. „Existența“ este numai „libertate“, pe cînd *Dasein*-ul (omul empiric, real, individul psihofizic) e necesitate. Îmbinate, aceste două principii dau „dialectica“ existențială a lui Jaspers în analiza structurilor care compun fenomenul *om*.

Necesității îi corespunde reflectarea rațională. Cum însă Jaspers exclude atât necesitatea, cît și reflectarea rațională din filosofie, el renunță în consecință la întreg *ontos*-ul uman: „*Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren*“ [79, vol. III, p. 187]. Filosofia sa vrea să fie *analiză existențială și expresie existențială*, ambele în binecunoscutul sens mistic. O ontologie care face abstracție de individul uman, în mintea căruia a luat naștere, este de neimaginat, filosofia (existențialistă) se referă, ca urmare, la realitatea subiectivă, cu misiunea de a înlesni omului propria sa devenire ca „existență“. Or, aceasta făcîndu-se prin „transcendere“, rezultă că unde nu e transcendere, nu e nici filosofie, ci poate doar „cunoaștere obiectivă prin științe sau joacă intelectuală“ [79, vol. I, p. 39].* Adică ontologie și gnoseologie, știință și speculație, în sensul repudiat. În comunicarea existențială corespondentul obiectual al noțiunii nu trebuie reținut, altminteri se renunță la transcendere... „Filosofia, ca aceea care transcende, stă la limită. Dincolo de limită ea nu se așteaptă la un obiect, din care cauză trecerea însăși există numai ca execuție, nu și ca rezultat. Gîndurile în filosofare nu numai că nu sînt accesibile pentru o conștiință comună (*Bewusstsein überhaupt*), ci ele, fiindu-mi prezente doar în mediul ei, pur și simplu nu îi reprezintă nimic. Ele înseamnă libertate și sînt destinate numai libertății“ [79, pp. 39—40].

De aici încolo, *egologia jaspersiană* pare într-un totuși abordabilă în specificitatea ei, fără primejdie de a fi confundată cu „*ontologia*“ lui Martin Heidegger, care afirmă o cale logică spre *hic et nunc*. „Ontologia este... întotdeauna teorie a imanenței... chiar dacă îl include pe Dumnezeu...“ [107, p. 132] susține Jaspers, distanțînd-

* Deosebirea față de Heidegger (*Fundamentalontologie*) e atât de netă, încît exclude orice alăturare într-o clasificare comună.

du-se de filosofia tradițională, după cum „teologia dialectică“ se distanțează de religie*. Problema este *cum* să ne raportăm la o *transcendență*, la un teritoriu trans-mundan complet nefigurativ, inimaginabil și inexprimabil...

Ar fi oare lipsit de sens dacă, discutînd o filosofie, am încerca o înțelegere a motivelor imediate care l-au determinat pe autorul ei să gîndească așa și nu altfel? Iată-l, de pildă, pe tînărul psihiatru, după ce își publicase disertația, *Heimweh und Verbrechen* (1909), și introdusese metoda biografică în psihiatrie cu ocazia lucrării *Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: „Entwicklung einer Persönlichkeit“ oder „Prozess“?* (1910), intens preocupat de problematica descrierii trăirilor subiective. Un procedeu bine stabilit încă nu exista. Husserl făcuse primul pas spre psihologia descriptivă a fenomenelor de conștiință utilizînd noțiunea de *fenomenologie*, căreia îi va conferi apoi o accepțiune mai largă. Dar încă în 1912, Jaspers utilizează și descrie pentru prima dată în termeni precizi procedeu fenomenologic în psihiatrie [70, pp. 391—400]. Este vorba de o reprezentare plastică a trăirilor, a stărilor sufletești individuale, de circumscrierea lor cît mai exactă, cu termeni judicios delimitați, avînd darul să precizeze caracteristicile exterioare și împrejurările în care se produce o stare sufletească, precum și să sugereze cît mai fidel cercetătorului respectiva stare interioară. Procedeu se deosebește de cele utilizate în știin-

* Relevant pentru existențialismul religios al lui Jaspers, pentru rubedenia sa „teologico-dialectică“, pentru identificarea transcendenței jaspersiene cu anti-conceptul de divinitate al *teologiei dialectice*, este grațitudinea sa față de Adolph Lichtigfeld: „Mulțumesc lui Lichtigfeld că, în ciuda obiecțiilor teologilor, recunoaște în filosofarea mea, incuviințînd, mișcarea către o idee biblică și nefigurativă despre Dumnezeu, către respectarea poruncii: să nu-ți faci chip cioplit și nici asemenea... „Căci Dumnezeu e ascuns, și oricare certitudine despre el e legată de primejdii“ [cf. 26, p. 787]. *El acceptă religiozitatea, dar respinge religia, ca fixare dogmatică*; cultivă „filosofarea“ *vie*, ca mișcare a spiritului, refuzînd încremenirea în sisteme doctrinare. Dealtfel, răspunzînd unei critici din partea lui Paul Ricoeur, Jaspers își explică înclinația de a vedea religia și filosofia, mai corect *religiozitatea și filosofarea*, „în tensiune polară“ și nicidecum în raport de exclusivitate reciprocă [cf. 26, p. 776 f.]. De aprecierile lui Jean Wahl, care raportează pozitivitatea reflexivă a lui Jaspers la negativitatea martiră a lui Kierkegaard și pe ambii la antipodul creștinismului dogmatic-doctrinar, credem că nu mai e cazul să amintim, ele fiind binecunoscute la noi.

tele naturii, în măsura în care el nu presupune un obiect vizual. Experiența, cunoașterea câștigată, constituie numai o *reprezentare*.

De pe acum se vedește tendința de a îngredi raționalitatea în „competențele” ei. Căci înțelegerea proceselor psihice, crede Jaspers, nu are loc numai prin explicare. A explica înseamnă a dezvălui conexiuni cauzale obiective, repetabile, din exterior. Înțelegerea faptelor sufletești presupune însă mai mult: intuiție inefabilă, transpunere, identificare cu celălalt, luminare din interior și dobândirea senzației de familiarizare în fața singularității complexului sufletesc cercetat. În timp ce explicarea exterioară urmărește o cauzalitate exterioară, obiectivă, înțelegerea are în vedere geneza stărilor și mișcărilor psihice subiective, nesubsumabile cauzalității exterioare, deși abordabile de către aceasta.

„Dualitatea” concepției psihiatruului, orientat vizibil de practica sa medicală, pare a fi inițial într-adevăr dialectică. În a sa *Psihopatologie generală*, el constată: „Consultând bolnavii, putem porni pe căi greșite în două sensuri opuse. Căci trebuie să întrunim lucruri în aparență contrare: dăruirea față de *individualitatea* bolnavilor, pentru a permite afirmarea particularităților lor, și pe de altă parte examinarea conform unor *puncte de vedere stabile* și unor obiective conducătoare. Neglijând pe cele din urmă, nimerim într-un *haos de amănunte* de necuprins; neglijând primele, forțăm împărțirea cazurilor patologice individuale în *puținele rafturi rigide* pe care le avem în minte, nu mai vedem nimic nou, siluim cazurile. Idealul medicului examinator este o cât mai mare bogăție de puncte de vedere solide, îmbinată cu o dăruire capabilă de adaptare la cazul individual.”* Dar părăsirea definitivă a practicii psihiatrice, în favoarea filosofiei, a coincis cu exagerarea teoretică a individualului-unicat, pînă la agnosticism. Omul ca totalitate și esențialitate îi devine incognoscibil, căci suma particularităților cognoscibile nu îl recompune ca totalitate. Și astfel, filosoful Jaspers se distanțează definitiv de Jaspers — omul de știință.

Optînd între două extreme — pe de o parte psihologia *libertății*, a individului „istoricește” unic, liber, fi-

* Citat după Kurt Kolle, *Karl Jaspers als Psychopathologe* [26, p. 443].

gurînd ca posibilitate, iar pe de altă parte psihologia *necesității*, a individului ca exemplar repetabil, substituibil, piesă în mecanismul social, complet determinat și manevrabil — Jaspers se decide pentru prima, postulînd în chip metafizic existența a ceva ce nu poate fi demonstrat: *libertatea, ca esență umană potențială*. Realizarea potenței devine chestiune a unor individualități valoroase, în minoritate, rare. Aspectul obiectiv al problemei — după care nu numai masa umană, dar și fiecare individ în parte constituie un *dat* explorabil și comprehensibil în cadrul său social, o realitate modificabilă după anume reguli de schimbare a circumstanțelor, adevăr ce nu exclude cîtuși de puțin atributul *libertății* — este din ce în ce mai mult neglijat și pînă la urmă definitiv părăsit în favoarea „luminării existențiale” și a „transcenderii” mistice.

În volumul II al *Filosofiei*, Jaspers încearcă să „demonstreze” în mod persuasiv existența... *existenței*, prin eliminarea treptată a structurilor obiective din complexul *om*; la capătul acestei reducțiuni „existența” devenind termenul limită, dar și central al întregii sale doctrine:

I. *Dasein*, prezența „mea” empirică, este mediul vitalității biologice, psihofizice. Ea devine obiect de cercetare prin fenomenele, producțiile, realizările sale vitale, prin corporalitatea fizică, prin funcțiile fiziologice, prin trăirile sale psihice, prin comportament, prin structura mediului înconjurător din care a rezultat. Pentru toate acestea, omul și numai el a creat graiul, uneltele, produsul, ba, în sens obiectiv, chiar pe „omul empiric” în-suși. Dar filosofia jaspersiană revendică domeniul originalității absolute a acțiunii subiective. Tot ce i se pare că nu provine din subiectul existențial nedeterminat, tot ce nu înseamnă alegere liberă, nedeterminată, e respins prin constatarea tranșantă: *aceasta nu sînt eu însumi*. Toate structurile gnoseologic opozabile, toate împrejurările destinului individual sînt doar huse, *învelișuri în care „existența” a nimerit întîmplător* și pe care le poate „depune” în momentul *transcenderii*. În numele redobîndirii integrității originare din totalitatea *om*, se elimină toate realitățile opozabile spre exterior, spre non-*ego*, spre contrariul libertății, spre lumea obiectelor materiale și ideale. *Dasein*-ul meu este altceva decît eu însumi.

II. *Conștiința în genere*. Prima opoziție pe care existențialistul o constată de fapt în structura *ego*-ului este

aceea dintre *eu însumi* și eu în calitate de conștiință în genere (Bewusstsein überhaupt). Ca oricare altă conștiință, *ego*-ul are capacitate să gândească inteligibil, să considere lumea ca obiect și să i se opună ca subiect cunoscător. În calitate de „conștiință în genere” însă, *ego*-ul nu are încă identitate, este impersonal și substituibil. Fără „conștiință în genere” eu n-aș putea ființa, dar ea rămâne obiectivă, și deci nu poate fi identică cu mine însumi. Eu nu sînt conștiința în genere, după cum nu sînt *dasein*.

„Conștiința în genere” constituie un domeniu comun întregii specii, domeniu în care se manifestă sciziunea subiect-obiect. În cadrul aceste sciziuni, Jaspers distinge unele aspecte ale eului, diferite de *eu însumi*: a) *eu* nu sînt trupul meu, căruia pot să mă opun, din care pot să detașez părți componente și chiar zone ale creierului, fără ca integritatea *ființării* mele („eu însumi”, conștiința de sine) să sufere; b) *eu însumi* nu sînt nici individul social prin care „ființez”. „Funcția mea în profesie, drep-turile și îndatoririle mele îmi apar, mi se impun ca și cum ar fi ființarea mea. Efectul pe care-l produc asupra altora duce la constituirea unei imagini a ființei mele (*Wesen*). Această imagine, reproiectată asupra mea, mi se strecoară insesizabil în față: am impresia că sînt ceea ce sînt pentru alții. După cum fiecare ființează numai dacă este trup, tot așa (ființează) numai dacă este în societate, chiar și în cazul cînd se află în afara societății și îi stă împotrivă. Eul nostru social ne domină atît de puternic, încît s-ar părea că un om își modifică ființa odată cu schimbarea poziției sale sociale și a oamenilor cu care are relații” [79, vol. II, p. 29]. Constatarea, deși în termeni specifici, e în genere justă, dacă trecem abstracție de scepticismul expunerii. Totuși, „*ca eu social, eu nu sînt eu însumi*” [79, vol. II, p. 30]. Pentru că, dacă sînt smuls din lumea mea, nu mă anihilez, nu mă transform deloc în nimic și mai am toate șansele să revin la mine însumi ca posibilitate... Ceea ce anulează constatarea introductivă a judecății.

În acest loc, Jaspers, în plină desfășurare a „reducțiunii” egologice, stăruie asupra periclitării individului în societatea modernă și recomandă insistent acestuia să se străduiască să rămînă el însuși, adică să nu se identifice cu rolul său în societate: „...eul meu social, care nu încetez să fiu, precum nu încetez să fiu prezent ca

trup, îmi devine mie însumi un obiect, din care în același timp mă rețin. Eu nu sînt un rezultat al constelației sociologice, căci rămîn, din izvorul meu, posibilitatea mea proprie, chiar dacă, în toate cîte apar din mine ca obiectivități, rămîn determinat de către existența mea socială (*soziologisches Dasein*). Eu nu vreau să-mi preiau rolul numai pentru a fi prezent materialicește, ci mai ales pentru a deveni eu însumi. Eu doar că mă cunosc în rolul meu, dar nu sînt identic cu el” [79, vol. II, p. 30].

Cu alte cuvinte, discrepanța între individual și general e totală. *Le moi profond* se opune tuturor „învelișurilor”, pînă la dispariția sa din cîmpul cognoscibilității. Societatea nu e decît sumă și obiectivare, cantitate inertă, non-personalitate; ca structură, ea reprezintă opera neînsuflețită a indivizilor sociali și nu se deosebește *calitativ* de opera individului izolat, căci *eu nu sînt rezultatul muncii mele*: „În societate contez ca ceea ce efectuez. Aceasta îmi este o nouă oglindă a ceea ce sînt. Ceea ce s-a produs prin mine, ceea ce pot vedea ca izbîndă și operă, sau ceea ce îmi stă înaintea ochilor ca insucces și nereușită, în toate acestea eu îmi devin într-un mod specific obiectiv. În *eu*-ul operă (*Leistung*), conștiința eului poate să coincidă cu conștiința a ceea ce am efectuat. Dar eu nu sînt ceea ce efectuez” [79, vol. II, p. 31].* Adică rezultatul obiectivării subiectivității este doar o oglindă a acesteia. Oglinda, imaginea *virtuală* nu trebuie confundată cu originalul *real*. Răsturnarea e aproape perfectă. Apare clar insinuarea primordialității subiectului, a conștiinței în fața obiectului și a realității obiective.

În afară de răsturnarea idealistă operată cu acest raționament, trebuie să vedem însă și grăuntele de adevăr de care se abuzează aici. Omul ca ființă mereu activă, în continuă devenire, este, pe lângă *obiect*, mai ales *subiect*; pe lângă realitate, într-adevăr și posibilitate, potență creatoare. Unele concepții idealist-metafizice persistă însă în iluzia că realitatea umană dată, obiectivată ar fi un fel de cochilie părăsită, moartă, încheiată și mereu trecută.

* Am tradus termenul *leisten* și cuvintele derivate din el în mod diferit, întrucît în limba română nu ne este cunoscut un corespondent identic. Semnificațiile verbului *leisten* (a săvîrși, a realiza, a efectua, a presta) desemnează aici întotdeauna o activitate umană, iar substantivul *Leistung* — un produs al activității umane, al muncii. Alexandru Boboc propune, probabil de aceea, traducerea termenului *Leistung* cu „prestarea de către eu”.

În acest caz și posibilitatea sa ar trebui privită (la fel de nedialectic) ca inexistentă, ca fiind doar viitoare și mereu viitoare! În realitate, omul nu înseamnă doar trecutul, opera sa, meritul său, ci continuitatea acestora și ca atare mai curînd *continuă datorie și posibilitate*. Devenirea umană se traduce printr-o continuă mișcare și autodepășire, *opera trecută și viitoare fiind deopotrivă definitorii pentru om*. Dar Jaspers vede și acuză numai rătăcirea în unilateral și absolutizări. „Trecutul meu devine oglinda mea: eu sînt ceea ce am fost...“, rătăcire pe care se străduiește s-o corecteze cu constatarea, în fond banală, că „eu sînt prezent și am viitor...“ [79, vol. II, p. 32], că subsumarea prezentului și viitorului sub etalonul trecutului ar însemna devalorizare.

A mai rămas un strat ontologic definibil: c) *eu ca ființarea mea în sine, eu în calitate de ceea ce se obiectivează prin caracter*. După multe rînduri de analiză introspectivă cu un grad apreciabil de profunzime, existențialistul ajunge la concluzia că *eu nu sînt însinele meu*, adică nu mă confund cu un dat din naștere, relativ constant; *eu nu sînt caracterul meu*, de care pot să mă distanțez judecîndu-l, condamnîndu-l.

În rezumat, am putea consemna astfel reducțiunea fenomenologică a conștiinței de sine operată de Jaspers: „existența“ nu e conștiința în genere; „existența“ nu e identică cu aspectele, modalitățile ego-ului; „existența“ nu e conștiința unui dat în calitate de caracter.

Nici una din laturile sau straturile structurii subiectivității nu poate fi identică sau constitutivă cu „mine însumi“ ca *ego* absolut, ca *existență*. Ceea ce devine „obiect“ în *mine* nu mai coincide în mod absolut cu *mine însumi*; nici chiar suma, totalitatea celor cognoscibile, celor relevate de analiza introspectivă. Pretutindeni și mai presus de toate apare limita indicatoare de nepuizabilitate; *eu mai sînt și altfel*. Eu sînt „transcendent“ (*übergreifend*) și ar însemna să mă abandonez, să mă pierd în asemenea scheme dacă le-aș lua ca unică realitate. Eliminînd pe rînd structurile abstrase, mă retrag, mă reculeg din toate obiectivitățile, „luminat“ de ele. Astfel se naște o „cunoaștere“ indirectă despre mine, căci *eu însumi mă dovedesc a fi mai mult decît orice cognoscibilitate*. „Pe căile pe care eu îmi devin obiectiv, reușesc deci să obțin certitudinea neobiectivă despre mine însumi ca posibilitate. Ceea ce a devenit obiectiv este,

fără doar și poate, unicul grai prin care ființez. Dar conștiința mea activă, care poate să spună cu gravitate *eu însumi*, prinde acest grai relativizînd în același timp orice obiectivitate apărută din conștiință“ [79, vol. II, p. 34]. Cît îi datorează aici Jaspers lui Husserl, aceasta ar putea face obiectul unui studiu comparativ aparte.

III. *Spiritul*. Prin *Dasein*, omul aparține regnului, sferă eliminată din *egologie* de la bun început, ca nefăcînd parte din domeniul reflecției filosofice. De restul vieții, omul se deosebește întîi prin cîteva *straturi* „ontice“ în plus, care se suprapun *Dasein*-ului. În esență am văzut care sînt aceste „straturi“. Ele sînt „ontice“ numai în măsura în care sînt și *eidetice*. O împărțire mai subtilă efectuează Jaspers cu ocazia dezvoltării teoriei *comunicării*, pe care o rezumăm într-un capitol aparte. Este vorba de distincția dintre *conștiința în genere* și *spirit*. „Spiritul“ reprezintă *viața ideilor*; a ideilor practice în calitate de sarcini ale realizării de sine, ca și a ideilor teoretice, ca de pildă lume, suflet, viață. *Ideile*, fără a fi „obiecte“, apar ca *scheme* și *forme*. Efectiv prezente, ele sînt în același timp niște „sarcini“ infinite...

Chiar și după această dublă triadă — 1) *conștiința în genere*, 2) *aspectele ego-ului*, 3) *caracterul* și 1) *Dasein*, 2) *conștiința în genere* 3) *spiritul* — răspunsul existențialist la întrebarea „ce este omul?“ nu poate decît să rămînă agnostic. Căci „...esența omului nu se include în ceea ce are el cognoscibil pe cale antropologică... Ea nu se epuizează nici în conexiunile ființării prezente (*Daseinszusammenhänge*), nici în ale conștiinței sau ale spiritului. Omul este toate acestea la un loc și el a dispărut sau s-a atrofiat dacă unul din aceste moduri ale ființei sale lipsește“ [83, p. 23]. Așadar, omul e „toate acestea la un loc“... *Dar toate acestea la un loc sînt numai „moduri“ ale ființei sale și nu ființa sa însăși!*

În concordanță cu concepția lui Max Scheler, *spiritul* constituind în înțelegerea existențialistului limita obiectivității, limita realității opozabile, comprehensibile, indică sau anunță în același timp un *altceva*, un *centrum* *originar*, adimensional, rațional neconstituit, care nu se poate cuprinde pe sine (și nu poate fi cuprins de rațiunea „conștiință în genere“) decît prin certitudini inefabile, dobîndite în clipele de exaltare mistică. De aceea, „existența“ este abordată ca *posibilitate*. Transcrisă metaforic prin termeni ca *Ursprung*, *Freiheit*, *Wesen*, ea

e afirmată ca senzație de insuficiență, de necondiționare în decizii, tendință spre Unul și Absolut, *anamnesis* și conștiință a nemuririi... Așadar, un ceva situat dincolo de limita „spiritului“, nereificabil și neconceptualizabil; un ultim „punct de sprijin arhimedic“* din care s-ar putea reconsidera conștiințele, în manieră existențialistă.

După cum arată Dumitru Ghișe, cu o trimitere la E. Mounier, conceptul de existență derivă etimologic din latină, de la *ex* și *sistere*. „A exista înseamnă a porni de la ceea ce este (*ex*) pentru a se stabili (*sistere*) la nivelul a ceea ce nu era decât o posibilitate; *existenția* înseamnă ținere originară (*Ursprung*); existența este actul liber ca atare, ceea ce nu devine niciodată obiect“ [19, p. 27]. Judecat din acest „punct de sprijin“, eu-ul n-are altă determinare decât aceea de a coincide cu „mine însumi“ *in extremis, in tenebris*. El nu iese însă la lumina rațiunii și a *cogito*-ului cartezian, cu atât mai puțin la a *cogitatum*-ului husserlian, ci rămâne în beznă „luminabilă“ doar existențial. Dacă ar ieși de acolo gândindu-se pe sine, s-ar obiectiva și ar fi declarat imediat ca fiind altceva, adică non-eu. Astfel au fost „depășite“ de către Jaspers toate orientările dihotomice raționaliste în filosofie, toți gânditorii care au susținut sau vor susține vreodată că, în logică, spiritul tinde să se autocunoască, ajungându-se până la urmă la o „nouă“ dihotomie, de data aceasta însă cu un rol irațional, mistic. Gândirea care își studiază legile e urmărită cu un scepticism consecvent până la capăt. Ea e obiectivitate, opozabilă ego-ului, prin urmare alteritate. Problema dacă această gândire constituie principiul „prim“ sau „secund“ nici nu se mai pune acum, deoarece a fost depășită de o problemătică „superioară“, existențială. La atât se rezumă deocamdată ceea ce am denumit introductiv procesul „autoluminării existenței“.

„Procesul cîștigării certitudinii despre existența mea în transcendere metafizică are loc printr-un salt, care presupune alt salt, de la obiectivitatea mea la mine ca libertate. Față de tot ce devine real din mine, eu însumi

* Cf. *Existențialismul francez și problemele de etică* (în „Tribuna“, nr. 9 (474) din 3 martie 1966), ca și *Existențialismul francez și problemele eticii*, de același autor (Ed. științifică, 1967). De asemenea, în *Contrapunct* (Ed. Minerva, 1972) Dumitru Ghișe își menține aprecierile.

mă opun ca posibilitate; față de inventarul devenit obiectiv al eului, rămîn eu însumi și cu aceasta ca libertate“ [79, vol. II, p. 35]. Cu alte cuvinte, prin „luminare“ *existența încă nu devine ea însăși*. Ea se sesizează doar ca *posibilitate*. Realizarea sa va avea loc în procesul comunicării cu o altă existență „posibilă“. După cît sintem de „lumi-nați“, ne dăm însă seama și de echivalența libertății cu *existența*, care se opun împreună *necesității*, și *obiectivității*, la rîndul lor echivalente. Existența și obiectivitatea fiind în discrepanță ireductibilă, rezultă că și libertatea cu necesitatea sînt incompatibile între ele. Vom avea prilejul să mai revenim asupra acestei concepții, care se declară „dialectică polară“.

După aceste cîteva precizări privind lexicul unor așa-zise obscurități jaspersiene, putem spune că reducțiunea la o subiectivitate fără determinări, la un cadru gol al eului conceput ca posibilitate, nu e chiar atît de neinteligibilă încît s-o asemuim — după exemplul unor comentatori ca Barrows Dunham — [55] — cu un fel de ermetism filosofic, dar că utilizează uneori artificii lexicale, jocuri de cuvinte greu traductibile, sofisme care se bazează pe particularitățile lexicol-semanticale ale vocabularului filosofic din limba germană. Nu intenționăm să tratăm aici această problemă. Ea are atîtea implicații, încît ar putea face obiectul unui studiu de proporții aparte. Vrem doar să exemplificăm ideea, ca una din șirul de obiecții pe care le avem de făcut, cu privire la metoda „luminatorie de existență“ și la însuși conceptul existențialist de existență, așa cum apare el la Jaspers.

Iată, de pildă, noțiunea de conștiință, în limba germană *das Bewusstsein*. Descompus în părțile sale componente, *bewusst sein*, înseamnă a fi conștient, a fiînța conștient. Ca substantiv, *Bewusstsein* introduce echivocul, putînd pe lîngă *conștiință* să însemne și *ființare conștientă*, ceea ce aici este în mod evident altceva. Toată confuzia dintre *conștiință* (ca reflectare a existenței) și *existență* — ca „ființare conștientă“ a omului (ca totalitate) — se sprijină pe posibilitatea de a utiliza cuvîntul *Bewusstsein* cînd într-un sens, cînd în altul. O structură analoagă și inconvenientă asemănătoare prezintă substantivul *Selbstsein*. La Jaspers, acesta exprimă fondul original, exclusiv individual al lui *Bewusstsein*, *ființarea*

proprie, după cum am tradus-o noi, care nu devine în mod necesar *bewusst*, conștient „eului superficial“. *Conștiința de sine* se exprimă printr-un compus al ambilor termeni; *das Selbstbewusstsein, selbst bewusst sein*, adică *a fi conștient de sine*, sau *a exista conștient de sine*. De unde posibilitatea identificării ideii de *conștiință de sine* cu ideea *existenței* conștiente de sine.

După modelul structural al cuvîntului, Jaspers a construit și ego-ul, căci *Selbstbewusstsein* nu este altceva decît unirea principiului-limită al „existenței“ (care corespunde cu *Selbstsein*) cu principiul rațional al „conștiinței în genere“ (*Bewusstsein überhaupt*) în cadrul individului uman; individul fizic concret (ca *Dasein*) fiind neglijat sau expedit în știința particulară a antropologiei. E clar că Jaspers exploatează, în interesul sistematizării sale, ambiguitatea rezultată din diferența dintre sensul etimologic și cel cîștigat prin substantivare și juxtapunere.

Totuși, doctrina jaspersiană nu poate fi considerată doar ca o simplă confuzie lexicală, ca o speculație clădită pe „întrebuintarea greșită a verbului a fi“, după cum susține americanul Dunham [55]. Rezumîndu-ne la critica unui asemenea Jaspers, n-am realiza decît un act superficial, lipsit de rigurozitate științifică. De aceea, o tratare fecundă a fenomenului ni se pare posibilă numai păstrînd interesul pentru abordarea nuanțată și principială a filosofiei nemarxiste, interesul pentru aportul ei de problemă reală. Ceea ce presupune, desigur, și dezvăluirea cauzelor orientării teoretice spre domenii din punct de vedere științific echivalente cu un refugiu în ireal.

Marx și Engels au precizat la timpul lor că odată cu separarea muncii intelectuale de cea fizică, odată cu scindarea societății în clase antagoniste, conștiința socială cîștigă o relativă *independență*: „conștiința își poate închipui într-adevăr că este altceva decît cunoașterea practicii existente, că își poate reprezenta *realmente* ceva, fără să-și reprezinte ceva real, din acest moment conștiința este în stare să se emancipeze de lume și să treacă la construirea teoriei pure, a teologiei, filosofiei, moralei etc. pure“ [2, p. 28]. Reluînd ideea, Engels arată, în lucrarea sa *Rolul muncii în procesul transformării maimuței în om*, că, după scindarea muncii în muncă fizică și muncă spirituală, oamenii s-au deprins să-și explice

acțiunile prin gîndire, în loc să le explice prin nevoile lor (prezente în conștiință datorită proprietăților reflectorii ale acesteia). Pentru ilustrarea acestui fenomen, Karl Kautsky recurge la o comparație plastică: există filosofi, spunea el, care consideră creierul și limba a fi generatoare independente de forță, ba chiar creatoare ale lumii, după cum există economiști care cred că banii ar fi autorii circulației ce o mijlocesc, creatorii forțelor de producție, făuritorii valorilor peste produsul muncii manuale. În realitate, în ambele sfere a avut loc o tezaurizare (de experiență, respectiv de bani) care întunecă legătura dintre adevărata cauză și efectul întruchipat în gîndire, respectiv în capital [cf. 27, pp. 88—94].

Credința lui Jaspers într-un izvor original propriu și nedeterminat al gîndirii a fost posibilă tocmai datorită acestei mistificări, care ascunde geneza și determinismul social, tocmai datorită independenței relative a gîndirii și împrejurărilor sociale favorabile desprinderii gîndirii de viață.*

Punînd în paranteză întreaga cunoaștere, atît ca știință propriu-zisă, cît și ca interpretare totalizatoare a realității umane, filosoful constată remanența ego-ului, care nu poate fi decît un *reflex*, desigur plural și modulat după datele infinite ca număr ale indivizilor, un reflex tot atît de stringent necesar ca și obiectivitatea dinamică exterioară lui, abandonată în „paranteză“. Parafrazînd *cogito*-ul cartezian, ar trebui să se spună de fapt: *gîndesc, deci există obiectivitatea!* O obiectivitate ca principiu primar, independent de reflexul pe care îl produce în conștiință. Bineînțeles că dacă fac abstracție de obiectivitate, dacă mă comport ca și cum ea n-ar

* Rădăcinile gnoseologice și cele de clasă ale idealismului sînt abordate uneori separat, ca și cum ele ar fi independente unele de altele, ca și cum dezvăluirea funcției sociale a unei teorii ar însemna și infirmarea ei logică, sau infirmarea logică ar însemna și contracararea funcției sociale. În ceea ce ne privește, noi am simțit nevoia îmbinării ambelor abordări, fenomenul gîndirii idealiste pîrîndu-ni-se inteligibil și explicabil în mod satisfăcător numai ca *unitate istorico-logică*. Iată de ce subliniem că incursiunea în gîndirea lui Jaspers, concepută ca participare la lupta de idei, revendică nu numai argumente pentru definirea poziției de clasă a gînditorului și a funcției sociale a doctrinei sale, ci și examinarea logicii interne a acesteia, care produce efectul celui de-al doilea martor, contribuind la dezvăluirea mai convingătoare a adevărului.

exista, golesc reflexul de conținut obiectiv... Dar, obiectivitatea nu dispare dacă fac abstracție de ea! Prin urmare, nu dispare nici reflexul ei. „Scos“ din sfera rațiunii, din conexiunea universală, el rămâne în intuiție, despuat de determinări, nud, neraportat la obiect și de aceea indefinibil. Indefinibil și rațional incomprehensibil, dar pregătit să se înfățișeze palpabil când renunțăm la ipostazierea sa mistică și înlăturăm din calea reflectării piedicile artificiale create de „luminarea existențială“...

Selbst-ul lui Jaspers nu este deci incognoscibilă „existență“, nu este nici măcar o abstracție logică, ci un reflex virtual, de natură psihologică și de origine real-obiectuală. Virtual, ca un miraj sau ca un „univers“ aparte, dar el semnifică un conținut real, material și depinde de acesta! Pe de altă parte, conceput în sens mai larg, *ego*-ul ca *Selbst* nu e numai virtualitate reflectorie „fără“ dimensiuni spațiale, ci într-adevăr o realitate ontică, dată cu fiecare individ uman.

Considerăm însă demonstrat că o critică logică e o sarcină relativ facilă în exegeza doctrinei jaspersiene, lucru de altfel menționat, după cum am mai arătat, de însuși autorul ei. Am putea, de pildă, să invocăm cu rigiditate că circumscrierea negativă la care se recurge în „prinderea“ existenței înseamnă absența oricărei determinări ștergerea oricărei reprezentări, deci nimic... Totuși, după existențialist, care se resemnase cu „valoarea cognitivă a întrebării“, funcțiunea umană în stare să prindă existența ar fi „gîndirea lumnatorie“, care nu furnizează cunoaștere, ci certitudini... Dar *orice certitudine e certitudinea a ceva!* De asemenea, Jaspers susține că întrebarea asupra existenței constituie o necesitate, la fel căutarea ei. Dar *orice întrebare, orice căutare se interesează de ceva!* Deci „existența“ e afirmată, ca un ceva, chiar lipsită de determinări cognoscibile. Jaspers însuși formulează un răspuns care, deși agnostic, e în mod „necesar“ afirmativ.* Să insistăm însă asupra rațiunii *ascunse* a acestui agnosticism. „Revelatoare“ ni se pare aici comutarea apelului socratic din „*cunoaște-te pe tine însuți*“ în „*să devii tu însuți*“. Ni se propune o „devenire“ în care orice cu-

* Știind că afirmația nu se împacă cu agnosticismul, filosoful își relativizează demersul în sens egotist: *existența este*; am avut certitudinea ei în experiența mea existențială; mărturia mea e de domeniul revelației și credinței *strict personale*; astfel încît, ceea ce vă comunic nu poate fi dovedit rațional...

noaștere rațională e declarată inoportună, pe motiv că ar implica fixări inhibitoare. Dar părăsirea cunoașterii *exteriorității* e însoțită de negarea posibilității cunoașterii *interiorității*, pentru că în principiu ele coincid și deci ar trebui să ducă la rezultate identice. Am putea spune că, într-un sens prescurtat, logicul rezumă legitatea istoricului. La Jaspers însă, ambele fiind repudiate de filosofia „existenței“, țelul apelului socratic e făcut să dispară în premisa „devenirii“.

Contradicția dintre agnosticism și apelul la devenire e deci la fel de flagrantă: **eu trebuie să devin ceva, fără să știu ce**. Lucrurile se complică și se explică în măsura în care și existențialistul admite că devenirea, pe lângă cunoaștere, implică valorizare și acțiune. În acest sens, întreaga operă filosofică a lui Jaspers, îndeosebi *egologia* sa, cheamă la devenire prin „acțiunea interioară“, mijlocită de „crezul filosofic“. Interiorizarea acțiunii face să „reapară“ țelul apelului la devenire: *ipseitatea* ca „existență“ a *ego*-ului „liber“ și în esență indiferent față de exterioritate, față de angajarea social-politică, *pentru că a rămas cu privirea pironită în transcendent*. Raportată la concepția materialist-dialectică — după care existența umană, fără să fie reductibilă la momentul cognitiv, implică unitatea dintre cunoaștere, valorizare și acțiune — răsturnarea idealistă e totală.

Reținem aici ideea „crezului filosofic“ care ocupă o bună parte din finalul operei jaspersiene. În ultimă instanță, *existența* reprezintă substanța spirituală, sufletul, de proveniență transcendentă, adică divină. În această ordine de idei, individul biopsihic — stigmatizat de păcatul originar și uitîndu-și sufletul — este *fără efort* ceea ce este, adică obiectivitate și subiectivitate, organism și conștiință în genere, echivalente cu nimicnicia... Astfel încît el trebuie să aspire la mîntuire, adică să devină — prin efort *existențial* — suflet, și astfel să-și amintească de Creatorul său... Ceea ce în existențialism implică părăsirea meditativă a domeniului „de dincolo“, trecerea liniei de demarcație spre „mine-însuși“ și, în sfîrșit ascensiunea spre transcendența de deasupra tuturor. Căci eu nu „sînt cel ce sînt“, dar reprezint oricînd o posibilitate: posibilitatea propriei mele existențe!

Cu constatarea lui C. I. Gulian, după care „concretul nu poate fi redat decît prin generalizare“ [21, p. 118], un Jaspers ar fi perfect de acord. El ar adăuga doar

niște amendamente: 1. Generalizarea face abstracție de individual, ea nu „prinde“ deloc ego-ul, ca identitate nesuplinibilă; 2. Concretul existențial, adică originalitatea ireductibilă, scapă generalizării, pentru că, neputînd fi generalizat, nu mai poate fi nici redat; 3. Individualizarea face abstracție de general, după cum generalizarea face abstracție de individual. Concretul existențial este deci strict individual, unicat, identitate nesubstituibilă, irepetabil în timp și spațiu. Este el însuși, și ca atare în afara oricărei științe, în afara oricărei cunoașteri. Iată și demonstrația „logică, rațională“ a limitei facultății de cunoaștere! De aici începe „acțiunea interioară“, devenirea și transcenderea, *la transcendence verticale*, pentru că n-a mai rămas altceva de făcut...

În consecință, persoana umană, în stadiul evoluat de autoconștiință, nu mai poate constitui obiect al investigației științifice. Ea a devenit o „existență“, iar existența e originară din „libertatea“ ei, adică antinecesitate, acțiune liberă de orice cauzalitate cognoscibilă...

La această constatare se ajunge prin „luminarea existențială“, care — deși are loc întii prin introspecție și însingurare — nu se desăvîrșește decît în comunicare cu o altă „existență“. Dar *Existenzerhellung* nu se vrea o nouă învățătură despre om. Ea doar „luminează“ posibilitățile omului și lansează către interlocutor îndemnul de a deveni liber, de a deveni independent, de a deveni „el însuși“. Executîndu-se, partenerul în „comunicare existențială“ nu va ști ce este existența, dar poate că între timp va fi devenit „el însuși“, insul unic și nesubstituibil, la apogeenul conștiinței de sine, adică o „existență“...

Separăm deci spiritualul de semnificația sa obiectivă, conștiința de sine a subiectivității de omul social, funcția de sistemul său material, calitatea de purtătorul ei; și afișăm apoi nedumerirea față de rezultatul obținut, un ceva enigmatic pe care, neavînd încotro (sau cu cea mai mare satisfacție?), îl declarăm incomprehensibil și dovadă pentru ființarea transcendenței supranaturale! Este un model de surmontare a impasurilor caracteristice gînditorilor burghezi contemporani, nevoiți (sau bucuroși că pot) să respingă măcar teoretic-speculativ unica explicație justă a fenomenului om, cea dată de materialismul istoric, de disciplinele filosofice marxiste. Natura socială a omului, această calitate net superioară biologicului (pe

care l-a integrat în virtutea legilor ce guvernează complicarea progresivă a formelor de mișcare a materiei), presupune, pe lîngă procesele materiale determinate, atît conștiința cît și autoconștiința, capabile de valorizare, alegere, decizie, acțiune creatoare, ambele dovedindu-se a fi ceva pe cît de specific și unic în natura terestră, pe atît de derivat din ea. Gîndirea subiectivă — sublinia Engels — și lumea obiectivă sînt supuse acelorași legi și nu se pot contrazice în rezultatele lor finale [cf. 6, p. 272].

Firește, după Jaspers gîndirea existențială nu pretinde că dă vreun rezultat în contrazicere cu lumea obiectivă. Atît doar că ea nu dă nici un „rezultat rațional“... Dar *lipsa de satisfacție* a gîndirii, care încearcă să cuprindă lumea prin metoda jaspersiană a „orientării filosofice în lume“, nu e tot un rezultat? Dar neliniștea și apoi aceea precară certitudine ce se cîștigă prin metoda „luminării existenței“ nu e oare tot un rezultat? Dar revelația mistică — în urma „descifrării“ faimoaselor cifruri ermetice, de fapt indescifrabile, din transcenderea metafizică jaspersiană — nu semnifică ea, în pofida tuturor îndoielilor, totuși un rezultat? Evident, aici nu se pune pentru noi problema adevărului științific ca definiție, ci mai curînd a compatibilității acestor „rezultate“ cu anume interese sociale, problema integrării lor într-o viziune marxist-leninistă.

Materia împreună cu întregul ei sistem de conexiuni și legități, ca factor primordial, pe de o parte, conștiința împreună cu întregul univers de fenomene psihice și ideale, ca factor secund, pe de altă parte, iată cele mai generale noțiuni, care cuprind în sfera lor toate fenomenele lumii. Nicăieri nu este aici loc pentru incognoscibil, inefabil, transcendență. Viața spirituală a oamenilor nu e altceva decît raportul dialectic care se stabilește între aceste două laturi ale aceleiași realități. Gîndirea și conștiința fiind produse ale creierului omenesc, iar omul un produs al naturii, înseamnă că „produsele creierului“ omenesc, care, în ultimă instanță, sînt tot produse ale naturii, nu contrazic restul înlăntuirii din natură, ci îi corespund [cf. 5, p. 45]. Concepută în felul acesta, realitatea obiectivă nu mai evidențiază obsedantele limite „indicatorie de transcendent“. Dar dacă fenomenele ideale reflectă realitatea materială, dacă conștiința reflectă

existența, atunci ce reflectă uriașul efort speculativ jaspersian?

Clasicii marxismului au arătat că „oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc., dar este vorba de oameni reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor lor productive și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltări“ [3, p. 26]. „Conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o și creează“ [8, p. 177]. Determinată de existența socială, conștiința umană are un rol activ în procesul istoric. Există idei înaintate care au un rol transformator, creator în viața socială, dar există și idei înapoiate, retrograde, care frinează procesul istoriei. În dosul acestor idei stau interese de clasă. Iată ce reflectă filosofia existențialistă, dacă ea nu constituie cumva o miraculoasă excepție...

Neputința aceste filosofii de a răsturna impunătorul monument al cunoașterii umane ridicat prin contribuția tuturor generațiilor timpului istoric, respectiv de a răsturna, împreună cu el, unicul criteriu posibil al adevărului uman, obiectivarea în practica social-istorică, este în fond neputința idealismului, reeditat și falimentar de mai multe ori de-a lungul istoriei filosofiei. Însăși istoria *practicii* și *gîndirii* a dovedit, de pildă, că punctul de plecare individualist în abordarea realităților umane, adică situarea la temelia tuturor considerațiilor cu privire la om a individului autonom, pur original și subiect absolut, care hotărăște asupra propriului comportament după bunul său plac, construind prin adiționare statistică ceea ce numim viață socială, este o pistă ce duce în mod necesar la eșec, oricît de geniale ar fi artificiile speculative introduse într-un eșafodaj doctrinar aparent nou. Schimbarea cuvintelor nu schimbă rezultatul. Eșecul devine cu atît mai eclatant, cu cît e mai anacronic individualismul respectiv în comparație cu progresul cunoașterii.

A *valorifica* această gîndire înseamnă fără îndoială a proceda după pilda clasicilor marxism-leninismului. Întîi de toate va trebui să procedăm la o răsturnare: nu de la individ la societate, ci de la societate la individ! Nu „acțiunea internă“ spre realizarea credinței în transcendență, ci efortul practic îndreptat asupra obiectului, asupra obiectivității în mediul cunoașterii. Căci „originalitatea *reală* este rezultatul unei evoluții dialectice prin care

eul original se anulează dialectic, se depășește în personalitatea socială“ [21, p. 149], din care își trage condiția. Deși procedeul acesta nu epuizează problema *om*, primul impediment în calea abordării științifice care dispare (prin răsturnarea de tip marxist) va fi înefabilitatea, incognoscibilitatea, enigma metafizică cu privire la esența umană și *egologia* construită pe fundamentul ei. Aici nu este vorba de *înlocuirea* unei explicații „de jos în sus“ cu una „de sus în jos“. Fenomenul *om* se află la nivelul, în planul uneia și aceleiași realități, respectiv calități: societatea. Ca atare, cuprinderea socialului trebuie să însemne cuprinderea tuturor celorlalte nivele. Numai înțelegerea cu adevărat dialectică a fenomenului după care societatea creează individul, personalitatea și comportamentul său, iar individul contribuie în mod creator la constituirea condiției sale sociale și subiective explică omul. Numai în lumina acestei explicații — care nu ridică deloc „pretenția trufașă“ de a fi în posesia adevărului *absolut* și *definitiv*! ... — cad misterele metafizicii idealiste.

Să rezumăm. Încercînd o dezvăluire a esenței umane, „luminarea existențială“ se prezintă ca o antignoseologie, ca o metodă de „definire“ negativă și năzuiește să atingă centrul, miezul, originea nedeterminată a complexului *om*. Toate aserțiunile existențiale sînt „gîndite“ ca nedemonstrabile, lipsite de conținut cognitiv. Jaspers le utilizează ca apel către interlocutor de a deveni „el însuși“. Filosofia lui nu conține însă un răspuns la întrebarea „ce înseamnă a fi tu însuți?“ Ca atare și întrebarea „ce este omul?“ se dovedește a fi clădită de la bun început pe o premisă agnostică. Apelul jaspersian devine astfel ineficace, din același motiv din care el renunță la aspectul cognitiv, obiectiv al „filosofării“. Nu putem deveni ceva ce nu ni se dezvăluie, nu putem urma un exemplu pe care nu-l putem discuta rațional și cunoaște. La această problematică va fi însă necesar să mai revenim, cînd va fi vorba de *comunicarea* și de *etica* jaspersiană.

Dacă esenței umane i se refuză determinările obiective, dacă omul ca sumă de aspecte și comportamente „exterioare“ cognoscibile nu cuprinde și propria sa esență, atunci ce rost poate avea întrebarea „ce este omul?“ Jaspers mărturisește fără înconjur că nu urmărește obținerea unui răspuns. Rostul „filosofării“ sale e să pună întrebări, iar rostul întrebărilor este „acțiunea interioară“, prin care se realizează saltul de la *imanență* la *transcen-*

dență, adică de la cunoașterea științifică la „crezul filosofic“.

La urma urmei, nu este decît o chestiune de *crez* dacă acceptăm sau nu „existența“ ca esență umană, și „transcendența“ ca origine și destinație a fenomenelor sensibile, dacă admitem existența *sufletului* și a lui Dumnezeu. Jaspers însuși ne-o spune. Pentru uzul naivilor existențialistul găsește și „evidențe“ în limitele cunoașterii raționale. Indiferent de exigențele lor, cititorii sînt cu toții însă îndrumați spre „comunicare“. „Existența“ se revelează sieși numai în *comunicare* cu altă *existență*.

APELUL LA COMUNICARE

Trecînd peste paradoxul vecinătății unei teorii a comunicării cu subiectivismul extrem al egologiei ca profesiune de credință în una și aceeași filosofie, descoperim motivațiile intime și chiar logica acestei aparente incoerențe:

Mai întîi, din moment ce se încearcă identificarea adevăratei existențe cu conștiința de sine ancorată în transcendent, respingerea oricărei ontologii [cf. 91, pp. 131—132] și deplasarea meditației filosofice spre misticism, apare spectrul solipsismului. De aceea, ridicolul berkeleyan este evitat prin riscurile unui paradox, situație limită din care reculegerea devine un imperativ.

Apoi, principiul comunicării e cerut și de „sistematică“. Într-adevăr, Jaspers se pronunță pe multe pagini împotriva unui sistem ontologic unitar, deoarece „ființarea“ nu e monolitică, lumea aparentă nefiind turnată dintr-o bucată. El vede deci moduri eterogene de „ființare“, moduri care nu pot fi integrate convingător într-un sistem. Ca atare, cunoașterea n-ar duce la recunoașterea unității lumii, căci universul e un... pluri-vers! De aici cerința: „Obținerea numai prin destrămarea în istoricități diverse, din care fac și eu parte ca una din ele și care mă privesc toate conducînd împreună spre acel fundament“ [91, p. 159]. Prin urmare, lumea este unitară undeva în profunzimi inaccesibile cunoașterii umane, în transcendență de pildă, în acel „fundament“, dar aceasta e deja o *ches-*

tiune de credință filosofică, tocmai în virtutea căreia existențialistul își proclamă **voința absolută de comunicare**.^{*} Cerința „comunicării” e dedusă deci speculativ, din fragmentarea „ființării” în genere și a celei umane îndeosebi, comunicarea fiind destinată să rezolve, la nivelul existențial, nonsensul solipsismului...

În aceeași ordine de idei *comunicarea existențială* rezolvă, pentru Jaspers, problema adevărului. Neavînd caracter de obiectivitate, nefiind ceva exterior „existențelor”, asupra căruia subiectivitățile ar putea cădea de acord, adevărul trebuie căutat în om și în înfățișarea de unicitate inexprimabilă care poate fi atinsă, vizată numai în *comunicarea* evocatoare a „existențelor” [cf. 102, pp.369—370]. Astfel încît, comunicarea existențială instituie chiar un fel de criteriu, neobiectiv, al adevărului filosofic: „*Din punct de vedere filosofic, un gând este adevărat în măsura în care actul gândirii promovează comunicarea*” [79, vol. II, p. 110].

În fine, necesitatea „comunicării” decurge din **conceperea „existenței” ca posibilitate, din principiul uman al depășirii de sine și al devenirii**. Exterioritatea obiectivă, pusă în paranteză, reprezintă determinațiile ființei umane numai în măsura în care aceasta nu este „ea însăși”, respectiv în măsura în care individul uman se rezumă să fie *ceea ce pare*, în loc să aspire la autenticitate. Căci esențialul în om nu e pur și simplu de a fi, ci de a se dezvolta creator din posibilitatea sa, relaționînd toate, cîte îi sînt obiectiv date, la lume și determinațiile ei. De fapt, esența umană e atribut al „existenței” și constă în acțiunea interioară spre transcendență... Răspunzînd unor critici după care comunicarea imaginată de el ar fi utopică, filosoful le opune ideea: „Oamenii nu sînt cum sînt, ci ei își sînt mereu problemă și sarcină: toate judecățile globale, emise despre ei, afirmă mai mult decît se poate ști” [107, p. 159].

La cerința de a se considera ca trăsătură de bază a persoanei umane nu imuabilitatea unui *Sosein*, ci devenirea, poate subscrie orice partizan al dialecticii materialiste. Dar de ce e necesar ca devenirea să fie atribuită omului transfigurat, abstract, despuiat de materie, de ce

^{*} În studiul său, *De la fenomenologie la existențialism* [13]. Al. Boboc surprinde aspectul „hermeneutic” al unor termeni cheie: pentru *comunicare*, vezi p. 99; pentru *transcendență*, p. 94; pt. *existență*, p. 97.

reluarea unui ecou bergsonian, de ce obiectivității ontice să-i fie atribuită stagnarea, încremenirea într-o puzderie de „moduri”, de ce, în fine, săparea unei prăpăstii între „ființare” și devenire, ca și cum ceea ce ființează n-ar deveni și ceea ce devine n-ar ființa?

Probabil, pentru că trebuia găsită o cale de rezolvare teoretică specific umană a „existenței” ca *posibilitate*. Dar lucrurile s-ar putea să se fi petrecut și invers. Adică noțiunea de *existență posibilă* să fi fost introdusă ca soluție *ad-hoc* spre a motiva teoria comunicării (ca auto-realizare) care la rîndul ei să salveze întreaga speculație de implicațiile solipsiste. În orice caz, ideea *comunicării* pare să aibă și explicații biografice. Tînărul Jaspers a crescut și s-a format ca un solitar, debil și bolnăvicios. Însingurat, el suferea și tînjea după înțelegere, atașament și prietenii sincere, cu toate că dovedea dificultăți de acomodare la mediul „comun”, care presupunea sociabilitate. Unicul partener de „comunicare existențială” l-a găsit pînă la urmă în persoana logodnicei și mai tîrziu a soției sale. Viața obștească i s-a părut de timpuriu ca o îndepărtare, o înstrăinare de la ceea ce este esențial în om; părăsește studiul jurisprudenței și caută umanul în situațiile-limită ale individului singular, studiind medicina și psihiatria, dedicîndu-se pînă la urmă psihologiei și filosofiei. Această cunoaștere i-a cristalizat convingerea că „omul se trezește la sine numai împreună cu celălalt om și niciodată numai prin știință”, ceea ce se pare că intuiise întotdeauna, pentru că: „De cînd mă știu, m-a mișcat mereu experiența înțelegerii și neînțelegerii reciproce” [102, p. 388]. Aceasta, cu toate că „...Atitudinea mea rezervată față de oameni a fost, corespunzător cu proveniența mea, cufundată într-o atmosferă de răceală” [102, p. 283] ... O spovedanie de o rară sinceritate, în stare să explice multe obscurități din opera jaspersiană.

Cele enumerate ar fi însă doar niște determinante imediate, particulare ale prezenței *comunicării* în centrul filosofiei acestui gînditor, sau, mai bine zis, un complex de ocazii care au înlesnit acționarea unor determinante majore. Căci, fără îndoială și deloc întîmplător, tema filosofică a *comunicării* corespunde unei reale problematice sociale. Este problematica coexistenței unor mase mari de oameni, apărute ca o „explozie demografică” odată cu înmulțirea mijloacelor de subzistență prin avîntul recent al forțelor de producție, prin tehnică și știință; este proble-

matica coexistenței unor forțe sociale și mondiale antagoniste, care au antrenat omenirea în două pustiitoare războaie mondiale. Jaspers însuși demonstrează, cu date istorice, posibilitatea ca drumul conflictelor să ducă la un dezastru planetar. Aici nu mai progresăm cu optimismul conveniențelor diplomatice. E un *crescendo* înfricoșător în aceste procese distructive care costă viața a tot mai mulți oameni și se soldează cu urmări tot mai contradictorii, tot mai tragice pentru civilizație. Fire congenital angoasată*, în fața unor realități atât de sumbre, Jaspers evocă iminența pericolului de genocid, de autodistrugere a omenirii, și lansează un apel patetic la trezire din inerția abrutizantă a diplomației inoperante, din indiferența sau interesul „obiectiv”, reificator al omului față de om. Schimbarea dorită de el este „raționalitatea”** sau, mai corect, *rezonabilitatea* în relațiile interumane [cf. 91, p. 157 pass.], *comunicarea existențială* între personalitățile cele mai valoroase ale omenirii, autorealizarea omului în condiții de pace... Desigur, criticul marxist va sesiza că o asemenea chemare reprezintă o sabie cu două tăișuri. Ea poate fi îndreptată fără îndoială împotriva elementelor belicoase, iresponsabile, instigatoare la aventuri singeroase, poate sprijini ideea coexistenței pașnice în relațiile dintre state cu orînduiri diferite; dar ea poate fi pusă și în slujba sistării luptei de idei, a propagării *păcii între clase*, a acelei „păci” sociale care implică perpetuarea contradicțiilor antagoniste și a cauzelor războiului.

În orice caz, biografia și opera jaspersiană par a fi cel mai apropiat exemplu de determinism social pe care l-am putea cita lui Jaspers însuși, adică tocmai acela care nega cu înverșunare determinarea lumească a manifest-

* După Nicolae Bagdasar [op. cit., p. 77], în concepția filosofică a lui Jaspers nu se întâlnesc ideile de *angoasă*, *neant*, *absurd*... Într-adevăr, aceste idei nu cunosc la Jaspers amploarea pe care au căpătat-o în operele existențialiştilor ateî. Cercetarea însă a dus la concluzia că aici poate fi vorba numai de un aspect cantitativ. „Existența” (și numai ea) nu e absurdă, la Jaspers, pentru că se știe dăruită de transcendență. În rest, angoasa, neantul, absurdul sînt prezențe ale *imanenței*. Despre *ființare* și *neant*, cf. *Philosophie*, vol. III, pp. 43—46.

** În l. germ. termenul de *Vernunft*=*rațiune*, dar datorită sensului etimologic mai vechi, sînt posibile și alte nuanțe, mai ales la cuvintele derivate. De ex., *vernünftig*=*rezonabil*, *Vernünftigkeit*=*rezonabilitate*.

tărilor „existenței”...* Și dacă el nu numai că a conceput dar a și realizat practic vreodată *comunicarea existențială* (n-avem nici un motiv s-o punem la îndoială), atunci numai datorită determinării dinspre mediul exterior social.

Fiind vorba îndeosebi de intuiție și trăire personală — în sens de revelație mistică, fără sau cu relativ puține implicații sociale — va trebui să descurajăm tendințele de supralicitare exegetică a temei comunicării existențiale din opera acestui filosof, recurgînd la sursa nemijlocită, adică limitîndu-ne aici mai mult la expunere și comentariu, ceea ce nu înseamnă că vom neglija sublinierea ideilor valorificabile acolo unde vom avea prilejul. Dacă acest mod restrîns de abordare va dezamăgi pe cel ce se aștepta la un generos manifest pacifist și umanist al filosofiei „comunicării” în genere, atunci nu ne rămîne decît să tragem consecințele răspunderii pe care ne-am asumat-o spulberînd o prejudecată și infirmînd reprezentările globale. Cadrul „îngust” e dat de abordarea ideii de comunicare la un singur autor, mai mult sau mai puțin reprezentativ pentru așteptările cititorului. Satisfacții depline ar putea oferi numai o tratare exhaustivă a temei, în gîndirea unor filosofi nemarxiști contemporani, ceea ce — evident — depășește sarcina noastră.

* Interesantă e reacția lui Jaspers după venirea la putere a nazismului în Germania. Filosoful începe să se simtă dintr-o dată răspunzător pentru reabilitarea rațiunii. În cartea sa *Vernunft und Existenz*, apărută în 1935 într-o editură olandeză, el raportează termenul de *rațiune* (*Vernunft*, nu *ratio*) la conceptul său al „existenței” și postulează *identitatea dintre rațiune* (*Vernunft*) și „*voința absolută spre comunicare*”. De observat că în l. germ. substantivul *Vernunft* derivă din verbul *vernehmen* (a asculta, a auzi, a afla, a lua cunoștință). Astfel, datorită unui joc de cuvinte, *rațiunea* devine identică cu o accepțiune care se opune euforiei iraționale profasciste, cumîlînd sensul de disponibilitate și solitudine în ascultarea aproapelui, în recepționarea raționamentului, a mesajului său umanist în vederea comunicării libere — cerință diametral opusă principiului fascist al fîhrerului, care și-a arogat funcția de a gîndi pentru întreaga națiune. Este, evident, un alt exemplu de determinism social la partizanul declarat al indeterminismului, bineînțeles ca simplă reacție raționalistă a moderaților la tendințele de extremă dreptă care au dus la înscăunarea barbariei naziste. Dar vocea lui Jaspers a fost aceea a unui predicator în pustiu. Devenit incomod, naziștii l-au destituit, i-au interzis să publice și pîndeau un prilej să-l piardă definitiv prin deportare într-un lagăr.

Jaspers pleacă de la premisa justă că omul nu poate fi înțeles și nu poate deveni din sine însuși. Dar acest adevăr nu-l ispitește să explice omul printr-o realitate mai cuprinzătoare, prin mediul său social, prin legile care guvernează organismul social, căci aceasta ar fi știință, și deci l-ar conduce la concluzii „nefilosofice“... El optează pentru căutarea esenței umane în presupusa „transcendență“.

„Existență“, firește, trebuie să se afle în fiecare individ uman, măcar potențial. Neputînd fi demonstrată și cunoscută din lipsă de determinării obiective, ea va trebui cel puțin să se poată realiza; și anume, în comunicare cu altă „existență“ potențială evident tot atît de incognoscibilă. Prin urmare, pentru a-și prinde propria-i ființă, omul are nevoie de alt om, „existență“ de altă „existență“.

Între cele două existențe umane se stabilește un raport *sui generis* în care lipsește obiectul cognoscibil, lipsesc obiectivitățile comunicabile, sau, mai bine zis, în care acestea din urmă sînt privite doar ca purtătoare, ca cifruri ale mesajului existențial. Acest raport nu este capabil să dea cunoștințe fixabile în concepte. Ceea ce se „comunică“ sînt numai apeluri, pornite din certitudini inedite și inefabile. Argumentarea se încadrează în atitudinea jaspersiană mai generală: lumea (deci și omul) este mai mult decît pare (antipozitivism, antimaterialism), dar transcendența nu poate fi cunoscută (antiidealism-raționalist) pe cale rațională.

„Sensul propoziției: eu ființez numai în comunicare cu alții poate, ce-i drept, să fie luat ca obiectiv și subiectiv pentru ființarea prezentă (*Dasein*) care se leagă în înțelegere și acțiune, și este în acest caz un sens determinat, demonstrabil prin faptele coexistenței (*Miteinandersein*). Luat însă în semnificație existențială, el se referă la *sursa originară* a ființării proprii, care în exprimare devine paradoxală și care este ce este *prin sine însăși*, dar nu prin sine și cu sine singur“ [79, vol. II, p. 50]. De unde și nevoia de a împărți *comunicarea* în două: una pentru „obiectivitate“ (*Daseinskommunikation*) și una pentru „existență“ (*existentielle Kommunikation*); cea dintîi constituind un trup palpabil și cadru inadecvat în care cea de a doua există în mod potențial sau funcțional.

Teoria comunicării urmează deci dihotomia observată în toate considerațiile cu privire la om. E clar: dacă

există *comunicare*, atunci ea trebuie să se manifeste în mod diferit pentru fiecare din cele două sfere care își dau întâlnire în ființa umană: *trupul*, cu funcțiile sale psihofizice, pe de o parte, și *existența*, cu exigențele ei agnostice, pe de altă parte. Pentru ambele laturi se atestă cîte un tip diferit de *comunicare*. Totul se împarte între lume și cer, între *imanență* și *transcendență*.

Comunicarea pe care am numit-o *obiectivă** înseamnă „*das Leben mit den Anderen, wie es im Dasein auf mannigfache Weise vollzogen wird*“ (viața cu ceilalți, așa cum are ea loc în multiple feluri în ființarea prezentă) [79, vol. II, p. 51]. Este vorba de relațiile sociale, economice, politice, de grup, de familie și interpersonale, fără angajarea interiorității existențiale. Sarcina filosofiei existențiale ar fi tocmai realizarea unei transparențe, respectiv luminarea acestor raporturi sociale în specificul, motivele și efectele lor. Scopul ultim al contemplării formelor *obiective* de comunicare este constatarea limitelor acestora și căutarea *comunicării, existențiale* în vederea auto-realizării *existenței posibile*. „Relațiile psihologice și sociologice factice sînt obiect al cercetării; adevărata comunicare, în care de fapt îmi știu ființarea, scoțînd-o la iveală împreună cu celălalt, nu se găsește în mod empiric, luminarea acestei comunicări e sarcină filosofică [79, vol. II, p. 51].

Comunicarea „existențială“ presupune deci comunicarea „obiectivă“, dar aceasta din urmă — fiind doar condiția material-formală a comunicării existențiale — nu duce în mod necesar la realizarea ei. Omul de rînd se mulțumește cu comunicarea obiectivă. Conștiința sa coincide cu conștiința generală. El nu formulează întrebarea care aspiră la „existență“; e un fel de naiv fără probleme, care se identifică cu accepția bergsoniană a „*ego*ului superficial“, cu ceea ce în limbaj heideggerian a fost numit „*man*“, sau cu impersonalul „*on*“ în limba franceză. El face ce fac toți, crede ce cred toți, gîndește cum gîndesc toți. Totul i se pare de la sine înțeles... „Părerile, scopurile, temerile, bucuriile se transmit de la unul la altul fără ca el să-și dea seama, deoarece are loc o identificare elementară, lipsită de probleme. Conștiința e

* Traducerea *ad literam* a termenului din l. germ. ar fi prea greoaie. Dealtfel, denumirea de *comunicare obiectivă* păstrează foarte bine sensul introdus de Jaspers în noțiunea de *Daseinskommunikation*.

limpede, dar conștiința de sine se află sub un văl. *Eu-însumi*-ul, în măsura în care trăiește în mediul acestei comunități, încă nu se află în comunicare, deoarece încă nu și-a dat seama de sine. Dacă vreau comunicare, atunci nu mai vreau să mă cufund în această inconștientă" [79, vol. II, p. 51].

Din starea nediferențiată individul tinde către singularizare, deoarece comunicarea presupune un corelat „dialectic”, pe care Jaspers nu ezită să ni-l ofere: „Este (vorba de) un salt, când *eu*-l conștient de sine ajunge să se opună celuiilalt și lumii sale. El se diferențiază și își ia în stăpânire independența sa originară. Acest salt se leagă de dezvoltarea gândirii logice clare, stringente și general-valabile...” [79, vol. II, pp. 51—52].

Evident că problema constituirii conștiinței de sine este întâi o problemă preistorică și, în consecință, Jaspers ne trimite la „ipotezele” care se referă la ea. Însă, important pentru teoria comunicării este nu atât procesul filogenetic, cât rezumarea ontogenetică a acestuia, cu rezultatul său contemporan. Și anume, după desprinderea *eu*-lui „independent”, problema care se pune este înțelegerea, relația dintre „eu” și „eu”, o relație care nu-și află împlinirea ideală cu ajutorul rațiunii obiectivatoare.

Societatea e pulverizată într-o sumă de entități „independente”, obligate să coexiste, să interacționeze necorespunzător. Din această construcție, filosoful deduce problema formei în care se va desfășura conviețuirea indivizilor. Analogia cu miticul păcat originar devine izbitoră. Gustând din fructul oprit, omului i s-au deschis ochii și a pus capăt armoniei paradisiace. Natura și semenul reificat îi devin dușmani, iar Cain comite prima crimă fratricidă. Până la urmă însă, se instalează soteriologică iubire a aproapelui, respectiv comunicarea existențială, menită să salveze specia umană decăzută în prea-raționalul *homo sapiens*, „incapabil” de sentimentul iubirii, pentru că practică rivalitatea calculată și utilitaristă.

Dintr-o trecere în revistă a aspectelor concrete ale „comunicării obiective” rezultă trei trepte, pe care Jaspers le concepe probabil ca fiind caracteristice tipurilor de relații umane în succesiune istorică și logică:

1. Forma de „comunitate primitivă” înseamnă de fapt noncomunicare. Pe această treaptă acordul dintre „eu” și „eu” are loc prin intermediul unui tertium, asupra

căruia se îndreaptă facultatea de cunoaștere a indivizilor, direcția intențională a conștiințelor. Toți indivizii înțelegând și voind același lucru, având aceeași cauză exterioară lor și acționând identic în vederea aceluiași scop, sînt nediferențiați între ei, înlocuibili unul prin altul, comunitatea e deci impersonală. Omul încă nu se întreabă de propria sa individualitate. Demersul autocunoașterii ar provoca imediat dedublarea caracteristică reflexivității. În mediul conștiinței treze totul e încă instinct. Conștiința de sine dormitează. Ca fenomen de fundal atavic — deși cu posibilitatea de a reveni oricând în avanscena manifestărilor individului uman contemporan — Jaspers exclude acest stadiu din preocupările filosofiei, trimițînd la autori ca Tarde, Le Bon, Levy-Brühl și Preuss, care l-au studiat sub aspect psihologic-sociologic [cf. 79, vol. II, p. 51].

2. Diferențierea și, odată cu ea, comunicarea se inaugurează în momentul în care apare posibilitatea eului de a trata oricare alt „eu” ca lucru, ca obiect, ca tertium. Desprins din suma indivizilor, eul se opune în această ipostază nu numai naturii, ci și oamenilor. Comunicînd celuiilalt propria-mi voință, indiferent prin ce mijloace, îl tratez ca individ de rang neegal, ca inferior, acționez asupra lui ca asupra unui obiect natural ce trebuie dominat prin acțiuni al căror ultim sens acesta nu-l înțelege, printr-un tratament ale cărui scopuri nu le cunoaște.

„Saltul” este legat de apariția gândirii logice, „clare, stringente și general-valabile”. Dacă în „comunitatea primitivă” înțelegerea comună a unui lucru înseamnă acceptarea impersonală a celuiilalt ca pe eul propriu — direcția intențională a conștiințelor fiind orientată exclusiv asupra lucrului, asupra sarcinii și cauzei comune, în care și numai în care îl recunosc pe celălalt — pe treapta următoare celălalt începe el însuși să devină „lucru” pentru mine. Orice comunicare și relație devin acum mijloc de dominare a celuiilalt. În momentul în care acest raport devine reciproc, se naște lupta pentru supremație...

Cercetătorul va recunoaște aici reflectarea în planul relației intersubiective a scindării societății în clase antagoniste. Bineînțeles că Jaspers e departe de a utiliza un asemenea vocabular, propriu materialismului istoric, dar

aprecierile pe care le face în alte locuri asupra lui Marx ne încredințează că aici are în vedere tocmai acest proces social-istoric, interpretat în manieră proprie.

În ce privește această formă concretă de *comunicare*, existențialismul jaspersian consideră individul în calitatea sa de *conștiință în genere*. Este vorba de *raționalitatea raportului subiect-obiect, în care eu-l devine posibil ca „existență“*. „Prin *ratio* de fapt eu nu sînt încă eu însumi, dar fără aceasta nu pot să devin eu“. [79, vol. II, p. 53].

3. A treia și ultima modalitate concretă de *comunicare obiectivă* Jaspers o înțelege în același timp și ca limită a obiectivității umane, în sensul că aici intervine ca element nou *spiritul, ideea, cauza comună ideală, tertium-ul idealizat*. Comunitatea în raționalitate și scop limpede determinat, interesul egocentrist și instinctiv al individului, mobilul material și „materialist“ încă nu sînt depășite, dar omul a cîștigat facultatea de a se încadra într-un sens care nu mai reflectă limpede și direct un scop oarecare cu efect nemijlocit asupra sa. El începe să aibă „idealuri“ care îi devin sens, conținut și univers. Subiecții numesc ideea dominantă „cauza“ lor, iar comunicarea în *idee* creează pentru prima dată o *comunicare* adevărată, plină de conținut. Întrucît însă ideea mai are un conținut „obiectiv“, *identificarea individului uman cu sine însuși încă nu are loc*. El deține de acum o anumită neatîrnare capabilă să deschidă o breșă în *obiectivitate*, s-o depășească, dar încă se opune acestei obiectivități, raportîndu-se în vederea autodeterminării numai și numai la ea. Oamenii se apropie foarte mult unii de alții, însă la o vecinătate absolută între doi „eu-însumi“ — în care să nu mai fie posibilă suplinirea, reprezentarea prin altul — nu se ajunge. Acest lucru devine *posibil abia în comunicarea dintre „existențe“*. Pe ce cale se va ajunge la *comunicarea „superioară“*, existențială, filosofică, vom vedea mai tîrziu.

Rezumînd, în terminologie jaspersiană, există deci trei trepte ale „comunicării obiective“: 1. **Comunitatea primitivă**; 2. **Finalitatea și raționalitatea obiectuală**; 3. **Spiritualitatea ideal determinată a conținutului**. În aceeași terminologie, relațiile sociale corespunzătoare se evidențiază: 1 — printr-o *realitate psihologică*, în calitate de temelie; 2 — o *finalitate și raționalitate*, în calitate de

mediu; 3 — o *idee a totalității și apartenenței la un universal atotcuprinzător*, în calitate de *liant ordonator*. Orice încercare de a găsi aici analogii cu *triadele* hegeliene ar fi încununată de succes. Pretinzîndu-și absolută originalitate în vocabular, Jaspers n-a izbutit să se desprindă niciodată complet de schemele marilor genii ale filosofiei*. Dar, pe lângă aspectul de triadă și cerc închis, este evidentă și prezența unei direcții indicatoare, a unei tendințe care trece prin formele inferioare la cele superioare. De la corpul social nediferențiat, solidar într-un tertium material, la comunitatea atomizată de indivizi singolari, solidari în *idee*, de la legătura material-cauzală dintre indivizi pînă la liantul ideal „necauzal“, direcția spre *comunicarea existențială* e tot mai mult accentuată, reliefîndu-se ca un „fir roșu“.

Limita „comunicării obiective“ în *idee* este *existența*. Trecerea la comunicarea „existențelor“ se realizează printr-un salt care implică o „credință filosofică“ în transcendență, o *experiență-intuiție de factură mistică*. Comunicarea însăși se realizează la acest nivel ca o *trăire, însoțită de fiorul intuiției dătătoare de certitudini inefabile*. „Eu sînt în ea cu angajarea întregii mele firi, nu numai cu angajarea ființării mele prezente (*Dasein*) și nu prin forme general transmisibile“ [79, vol. II, p. 55].

Limitele *comunicării obiective* se manifestă pe fiecare din treptele ei. Fiecare treaptă oferă individului o satisfacție specifică, nici una însă o satisfacție deplină. Dîndu-și seama de particularitatea *comunicării* sale și lovindu-se de limitele acesteia, omul ajunge în cele din urmă la un *sentiment de acută nemulțumire*. El constată că a fost angajat doar parțial: 1 — ca simplă „ființare“ prezentă, 2 — ca eu „în genere“, 3 — ca funcție a unui întreg ideal, sau ca un anumit caracter, dar niciodată în calitate de *el însuși*, niciodată în mod absolut și total.

* Cu privire la „comunicarea în idee“ care închide cercul stadiilor comunicării „obiective“, sursele de inspirație apar într-o notă de subsol: Montesquieu, Hegel, Ranke. Aceștia ar fi analizat *ideile* prin interpretări istorice ale spiritului și principiilor epocilor, culturilor, popoarelor, instituțiilor [cf. 79, vol. II, p. 54]. În comunicarea sa la al XV-lea Congres mondial de filosofie, Joseph Meurers (Austria) confirmă părerea că existențialismul prezintă „mai puțin o poziție filosofică decît un mod de contemplare“ [cf. 41, p. 97].

Tocmai acest impact al *insatisfacției* determină deschiderea unor breșe spre „existență”, constituind totodată o sursă permanentă de filosofare menită să „lumineze” aceste breșe. Deși analoagă, tendința spre transcendență nu echivalează aici cu ideea „înnăscută” de Dumnezeu, teză idealistă desuetă pe care Jaspers se vede nevoit s-o respingă. După cum orice filosofare începe cu uimirea (Aristotel: *Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*), știința despre lume cu îndoială, tot astfel „luminarea existenței” începe cu lipsa de satisfacție în „comunicarea obiectivă”. Nemulțumirea devine punctul de plecare pentru reflecția filosofică ce vrea să înțeleagă ideea că eu ca eu *însumi* pot exista numai și numai printr-un altul nesuplinibil (*unvertretbar*), neînlocuibil. Dar pentru aceasta este nevoie de *însingurarea* partenerilor, pînă la nivelul limită al „existenței”...

După cum nu există conștiință fără obiect, tot așa nici conștiința de sine fără altă conștiință de sine. De unde rezultă, în mod analog, că nici „existența” nu poate să devină reală fără altă „existență”. Speculația ar putea fi încheiată cu imaginea filosofului care dă cu tifla solipsismului... Este rîndul exegetului să-și manifeste *insatisfacția* în fața extrapolării acestei problematice din sfera realității în sfera „posibilității” imaginare, unde numai fantezia mai poate construi „stringente logice”. În calitate de simplă „conștiință de sine”, eu încă mai sînt „conștiință în genere”. Comunicînd între ele, conștiințele de sine pot fi suplinite, reciproc înlocuite, fără să se schimbe ceva în esența comunicării respective. Omul jaspersian intră în interacțiune doar ca recipient al unei „existențe” *posibile*.

Sentimentul de *insatisfacție existențială* devine absolut atunci cînd insul întrerupe *comunicarea* și încearcă să se izoleze de lume în propria sa conștiință [cf. 79, vol. II, p. 56]. De fapt, evoluînd spre *comunicarea existențială*, sufletul omului devine teatrul încăierării a două „forțe”: pe de o parte *tendința egoistă de izolare*, după ce s-a ajuns la întreruperea comunicării, pe de altă parte senzația surdă a nemulțumirii care poate atinge *paroxismul groazei față de neant*. „Lupta” cunoaște în majoritatea cazurilor un *happy end*: insul se decide să înceapă o nouă *comunicare*...

Izolarea creează un sentiment de *vinovăție*. Dar vina nu este numai a mea.* „Eu nu pot deveni eu însumi, dacă celălalt nu vrea să fie el însuși; eu nu pot fi liber, dacă celălalt nu este liber, nu pot avea certitudine despre ființarea mea proprie, dacă nu sînt sigur și de ființarea celui alt” [79, vol. II, p. 57]. În orice caz, în *comunicare* mă simt răspunzător nu numai pentru mine, ci și pentru celălalt, ca și cum el ar fi eu, iar eu aș fi el... Realizez începutul comunicării abia *cînd celălalt mă întîmpină la fel*. Iar sensul comunicării îl ating nu numai prin acțiunea mea proprie. Acțiunea celui alt trebuie să mă întîmpine.

Dacă partenerul candidat la *comunicare* nu renunță la toate măsurile de *precauție*, respectiv la *interpunerea unui scut*, chiar neglijabil, dacă mă întîmpină cu vechile prefăcătorii, ipocrizii, violenții, mîrșavii practicate în relațiile „obiective”, atunci și eu sînt obligat la contramăsuri, la subterfugii similare, și astfel *comunicarea existențială* nu mai are loc. Dar ea poate să nu aibă loc și dintr-o inexplicabilă indiferență, unilaterală sau reciprocă, ivită între parteneri. În asemenea cazuri se ajunge la o anume răceală ascunsă în dosul unor uzanțe afabile, dar nu la *comunicarea „existențelor”*. În sfîrșit, cazul limită e atins cînd celălalt se aruncă de gîtul meu renunțînd la propria-i personalitate... „Nimeresc în relația chinuitoare a veșnicei lipse de satisfacție în momentul cînd celălalt, în loc să fie acela care mă întîmpină, se transformă el însuși în obiectul meu” [79, vol. II, p. 57]. Subordonarea celui alt în ascultare orbească față de mine, nu mă lasă să devin eu însumi. Ca și dominarea lui asupra mea. Abia din cunoaștere și recunoaștere reciprocă, partenerii în *comunicare* cresc spre ei înșiși: numai împreună ei pot atinge ceea ce fiecare și-a propus. „Omul nu se poate ridica deasupra omului; de el se apropie numai cine îl întîmpină la același nivel” [79, vol. I, p. VIII]...

Să ne oprim puțin aici și să facem loc *uimirii*, pentru exigențele filosofice ale existențialistului, și *îndoiielii*, pentru exigențele sale „științifice”. *Uimire* — în fața contradicției flagrante dintre această concepție atît de egalitaristă și justificarea aproape în același loc făcută inega-

* Expunerea *univocă* a situației precomunicative în care se află individul descris de Jaspers poate fi făcută numai la persoana întâi. De aceea, analiza noastră adoptă această formulă ori de cîte ori este nevoie, reproducînd și textele semnificative.

lității sociale: „În bunătatea față de supus, în smerenia față de stăpîn se află comunicare. Devotamentul în îngrijire și slujire, răspunderea pentru slujitor și respectul față de stăpîn leagă reciproc“ [79, vol. II, p. 92]. *Îndoială* — în legătură cu consistența unor asemenea idile moralistice, infirmate de practica social-istorică. Forma de „comunicare“ preponderentă în societatea bazată pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție a fost în toate timpurile antagonismul de clasă, bunătatea stăpînului și smerenia împilatului dovedindu-se a fi niște pioase dorințe, respectiv evlavioase porunci moralizatoare, în contradicție cu procesele sociale reale. Să urmărim însă mai departe firul construcției jaspersiene.

Pe fundalul acestei reciprocități *sui generis*, comunicarea existențială are loc în condiții de **unicitate originală absolută**. „În comunicarea în care mă știu vizat eu însumi, celălalt este numai acel altul; unicatul este fenomenul substanțialității acestei ființări“ [79, vol. II, p. 58]. Fiindcă, precizează Jaspers, totul se petrece „între doi inși care sînt numai aceștia și nu reprezentanți, de aceea ei sînt nesuplinibili“. Efortul constant de scoatere a comunicării autentic umane de sub forța generalizatoare a graiului, a gîndirii în noțiuni, duce la nevoia din ce în ce mai acută a unui vocabular nou, specific existențialist, cu semnificații mistificatoare din ce în ce mai greu comunicabile. Drept urmare, *comunicarea obiectivă este „necesitate“, iar comunicarea existențială „libertate“, „existența“ fiind identică cu „libertatea“*.

Dar ce trebuie să înțelegem prin noțiunea existențială de *libertate*? „Sensul propoziției că eu sînt eu însumi abia în libertatea mea, cînd și celălalt este și vrea să fie el însuși, și eu cu el, poate fi prins numai din *libertate ca posibilitate*. În timp ce comunicările conștiinței în genere și ale tradiției sînt necesități obiective cognoscibile, fără de care scufundarea în inconștient ar deveni inevitabilă, nevoia comunicării existențiale este numai de natura libertății și de aceea incomprehensibilă în mod obiectiv“ [79, vol. II, p. 58]. Spus altfel: *comunicarea obiectivă* e o „necesitate“, *comunicarea existențială* — o „nevoie“. Căci „a voi să evit comunicarea propriu-zisă înseamnă să abandonez ființarea mea proprie (*Selbstein*); sustrăgîndu-mă ei, mă trădez, odată cu celălalt, pe mine însumi“ [79, vol. II, p. 58]. De unde trebuie să ne parvină certitudinea că, pentru condiția umană, comunicarea existen-

țială e totuși necesară... O ambiguitate în plus în această filosofie. Dar la termenul de „libertate“ va trebui să mai revenim. Momentan e cît se poate de firesc să ne întrebăm: *ce este totuși „comunicarea existențială“?* Jaspers, după cum era de așteptat, nu răspunde direct. Din consecvență agnosticistă. În loc de răspuns, el recurge din nou la *determinarea negativă*, la eliminări de tipul reducțiunii fenomenologice: comunicarea existențială nu se identifică cu prietenia, nici cu vreun bun material pe care să-l am sau să nu-l am etc.

Atunci, *cum se poate ajunge* la comunicarea existențială? La această întrebare Jaspers nu evită un răspuns direct, dar subliniază că nu dă rețete... Întîi să pozezi cutezanță, apoi oroare față de orice fel de anticipări, în sfîrșit sinceritatea de a nu confunda intimitatea comodă a comunității de interese și de preocupări cu comunicarea existențială însăși (care, desigur, încă nu știu ce este). În sfîrșit, comunicarea existențială va rezulta de la sine, după un proces îndelung de dureroasă însingurare. Trebuie deci să știi să te conservi, să aștepti. Contrariul tuturor acestora împiedică ivirea *comunicării „adevărate“*.

Comunicarea existențială devine imposibilă prin abordarea ei cu idealuri „obiectiv“ fixate. Ea revendică *evitarea oricăror norme și etaloane definitive*. Orice examinare exigentă rămîne secundară, devenind doar mediu pentru comunicare, nu și condiție. „Dorința instinctivă ca ceilalți să fie ca zeii și sfinții împiedică orice comunicare. Numai tensiunii interioare în realitatea unei largi perspective, în posibilitatea seriozității absolute, îi este hărăzit prietenul“ [79, vol. II, p. 59].

Automulțumirea nesinceră, îngîmfarea stîrnită de laurii meritului propriu duc la pierderea comunicării. Dealtfel, la urma urmei meritul nici nu este numai meritul „meu“. Comunicarea adevărată, „istoricește unică“, este ceva care nu se naște prin adăugare, prin achiziționare, prin dobîndire a ceva nou, ci *numai prin proprie devenire*. Eu nu sînt deja ceva și îmi adaug încă ceva, ci eu abia devin eu însumi... [cf. 79, vol. II, p. 60].

Din păcate, această virtute atît de nobilă nu poate să devină un ideal pentru profan, în sensul de țel descriptibil și accesibil cunoașterii, căci: „Adevărata comunicare construită ca ideal în imagine nu ar mai fi ea însăși. Comunicarea ca realitate existențială trebuie să aibă o certitudine în sine, fără știință. Numai ca lămurire po-

sibilă, în serviciul unei voințe de comunicare, explicațiile își au sensul lor“ [79, vol. II, p. 92]. „Lămurirea posibilă“ și „explicațiile“ filosofului existențialist ne zugrăvesc — prin „determinare negativă“ — imaginea unei virtuți supreme, situată deasupra tuturor viciilor cotidianului uman. Împlinirea pură a „existențelor“ în *comunicare* plutește deasupra prăpăstiilor „luptei pentru existență“, tuturor abaterilor de la adevăr prin ipocrize și simulare, tuturor compromisurilor necesare sau făcute din slăbiciune proprie, deasupra inhibițiilor și întreruperii contactelor existențiale rezultate din limitele limbajului, din lipsa de sensibilitate, din teamă, dintr-o conștiință încărcată, din rea-voință, suspiciune, prejudecată, egoism și decepții, din excomunicări și ură, din deformarea *adevărului comunicării* prin viclenie, minciună, prin acea pălăvrăgeală demagogică despre dragostea de oameni și iubirea aproapelui, acolo unde nici iubire pentru vecini nu există...

În sprijinul acreditării unei asemenea imagini despre superlativul existențial al aspirațiilor spre *comunicare*, se citează „dialectica“. „Adevărata“ *comunicare* este similară contactului dintre doi poli. Polaritatea nu poate fi înlăturată fără urmări fatale pentru comunicare. Cei doi parteneri se apropie între ei venind fiecare din singurătatea sa. Ei cunosc comunicarea adevărată numai întrucât cunosc solitudinea adevărată, numai pentru că în fond sînt niște solitari. Anulînd solitudinea prin comunicare, apare o nouă solitudine, care nu poate să dispară fără ca *eu însumi* să dispar în calitate de *condiție* a comunicării.

Observăm că această stranie relație inter-individuală nu are nimic comun cu vreo solidaritate umană în proporții de masă, care ar putea sta la baza coeziunii comunităților, a claselor, grupurilor, colectivităților sociale; ea nu are nimic comun cu virtutea lipsită de probleme care se cheamă abnegație, uitare de sine, dăruire pentru altul, pentru clasă, sau pentru societate. După Jaspers, numai aceia pot pronunța cu îndreptățire cuvîntul „noi“ care pot pronunța — cu semnificație *existențială* — cuvîntul *eu*, aceia care sînt în stare să-și suporte fără mistificări „ființarea“ proprie, acceptă *principium individuationis* și păstrează distanța cuvenită chiar și față de cel mai apropiat prieten.

Evident, din discuție sînt eliminate realitățile sociale, ca fiind străine reflecției filosofice de tip existențialist și proprii obiectului științelor particulare. Cu toate acestea, trebuie măcar amintit aici *interesul enorm pe care l-ar prezenta o teorie a comunicării vizînd păturile sociale permanente amenințate de spectrul decăderii de la condiția umană, clasele sociale în sine, care cunosc o solidaritate de cu totul alt tip*. În orice caz, nu poate scăpa atenției *extinderea generalizatoare tacită a individualismului extrem ca trăsătură a naturii umane și a acelei „solidarități“ individualiste care nu ține seama de realitățile sociale, consumîndu-se într-un spațiu abstract, opac pentru cunoaștere și inexistent pentru practică*.

Potrivit dialecticii jaspersiene, comunicarea existențială trebuie înțeleasă ca „*liebender Streit*“ (ceartă, „luptă iubitoare“) pentru a o deosebi de subordonarea orbească, nedemnă, dar și de lupta egoistă pentru „supraviețuire“, realitate dominantă a mediului în care s-a format și a trăit filosoful, în fine pentru a o deosebi și de lupta dintre clasele antagoniste, capabile de coeziune interioară interesată, luptă în legătură cu care progresul social este numai unul dintre rezultatele contradictorii. Pentru Jaspers, toate aceste realități puteau constitui motive de a cere cu ostentație păstrarea „demnității umane“, a respectului reciproc, pentru a aminti cu insistență baza comună a originii tuturor „existențelor“ umane chiar în cazul-limită al luptei antagonice. Astfel încît, comunicarea existențială apare dacă nu ca o alternativă, atunci măcar ca o pildă moralizatoare pentru realitatea socială contemporană. Cerînd respectarea *omului* chiar și în adversar, ea sugerează *pacea socială*, indiferent dacă aceasta sună romantic, cavaleresc, medieval... Uzanțele moralismului permit burgheziei să ceară în propriul ei interes păstrarea *păcii sociale* și a *ordinii publice*, clasa cu interese și țeluri opuse constituind de fapt propria ei condiție de existență. Iată de ce conflictul antagonist, după autorul teoriei *comunicării*, trebuie rezolvat într-un spirit care nu exclude posibilitatea contactului pozitiv și a comunicării ulterioare.

„Comunicarea, în orice formă, îi aparține omului ca om, în fundamentul ființei sale, într-atît încît ea trebuie să rămînă posibilă oricînd, neștiindu-se niciodată pînă unde va ajunge“ [107, pp. 159—160]... Aplicată la relațiile dintre state, această cerință pare destul de rezona-

bilă și devine un principiu din ce în ce mai mult practicat în organismele internaționale. Pe baza respectării lui s-ar putea preîntîmpina dezastrul pustiilor al unei conflagrații nucleare. Dar aplicat la realitatea intra-socială, lucrurile se schimbă. Să nu trecem însă peste amănuntul — semnificativ și util în disputa cu opera lui Jaspers — că, în conflictul istoric dintre burghezie și proletariat, distrugerea fizică a adversarului nu constituie o revendicare nici din partea proletariatului! Umanismul acestei clase consecvent revoluționare se extinde într-adevăr și asupra omului din tabăra adversă. Dificultatea constă însă în acceptarea de către acesta din urmă a inevitabilului, adică a exproprierii expropriatorilor, în acceptarea transformării sale în om al muncii și deci renunțarea la privilegii, la exploatarea forței de muncă a altora. Prin marxism, proletariatul s-a ridicat la înțelegerea că, în societatea burgheză, exploatarea nu e un delict juridic sau o simplă infracțiune, o imoralitate, ci o realitate istorică, apărută ca rezultat al dezvoltării forțelor de producție, menită să dispară tot ca rezultat al acestei dezvoltări și mai ales al propriei sale lupte conștiente pentru reorganizarea revoluționară a relațiilor sociale. Eliberîndu-se pe sine, proletariatul eliberează totodată întreaga societate de chingile inumane ale antagonismului de clasă. Este adevărat, au existat și burghezi care au înțeles aceasta, dar dialectica proceselor sociale arată că astfel de cazuri au un înalt grad de improbabilitate. De regulă clasele exploatoare impun lupta violentă, adică distrug orice posibilitate de revenire la „comunicare“.

Discernămîntul nostru în fața umanismului burghez la această oră tîrzie a istoriei distinge — în principiul cruțării, al toleranței, al nondistrugerii fizice — funcția socială posibilă de a contribui în mod obiectiv la estomparea antagonismului social, de a întîrzia rezolvarea sa, *independent de intenția sau voința minții care l-a asociat cu o teorie a „comunicării“*. Dealtfel, s-a și încercat să se interpreteze apelul jaspersian la *comunicare* ca un îndemn la toleranță pacifistă, la blîndețe și înțelegere între oameni, la iubirea aproapelui. Căci lumina în care ne prezintă Jaspers comunicarea colorează în roz întreaga lui doctrină. Ni se cere depășirea tuturor determinărilor obiective („murdar-mercantile“), detașarea din conștiința

de sine a unui *ego* orientat cu maximă sinceritate, solitudine și disponibilitate către un alt asemenea *ego*, adoptarea unei atitudini autocritice radicale în interesul... adevărului existențial.

Privind cu ochii comentatorilor indulgenți, animați de ideea „integrărilor“ concesive, ne-am afla în fața unui apel la eliberarea de prejudecăți și aparențe, ca și de corsetul înăbușitor al conformismului de orice fel. Cu riscul de a-i dezamăgi încă o dată pe cei tentați să-l descopere pe existențialist ca autor al unei *comunicări* integrabile, utile într-o viziune umanistă, trebuie subliniat în mod univoc actul fundamental prin care filosoful esoterizează comunicarea, făcînd-o inaccesibilă pentru mase, rezumînd-o la raportul *doi cîte doi* între indivizi cu rafinament filosofic, viciindu-și astfel *ab initio* teoria cu exigențe socialmente exclusiviste. Urmînd doctrina jaspersiană pînă în consecințele ei ultime, individul uman va rămîne tot în sfera însingurată a existenței, întrucît... „eu distrug deja comunicarea dacă o încerc cu cît mai mulți“ [79, vol. II, p. 60].

Comunicarea existențială pierde deci din profunzime dacă e încercată cu mai mulți deodată și pînă la urmă se întrerupe totalmente. Strădania de a face față tuturor ar fi doar o „posibilitate imaginară“ și n-ar duce decît la superficialitate. După cum se vede, extremismul nu aparține interpretării, ci teoriei însăși, *comunicarea existențială* cuprinzînd o sferă care privește doar raporturile interpersonale dintre doi sau cel mult cîțiva subiecți. Ea se dovedește, prin opțiune proprie, *ineficientă în plan social*. Considerată în acest plan, n-ar contribui deloc la sudarea „atomilor“ într-un nou *tot* social, ci doar (în cazul ideal) la o înjumătățire numerică a acestora. Putem spune, deci, cu asentimentul autorului ei: *comunicarea existențială este ineficace ca rețetă socială!* Dar neajunsul, Jaspers — deși se știe „vinovat“ — nu-l atribuie teoriei sale, ci oamenilor... Ilustrare elocventă a unui fundamental act extremist al individualismului, care își interzice el însuși propria aspirație. Această drastică limitare a comunicării la raportul interindividual nu poate fi în nici un fel atenuată de vreun recurs în spiritul declaratei senzații de „inevitabilă vină“. Marea masă a membrilor societății, „incapabilă“ de *comunicare existențială*, nu are ce face cu un complex de culpabilitate existențialist.

Filosoful descrie, în maniera sa psihologică, câteva cazuri tipice de inaccesibilitate existențială [cf. 79, vol. II, p. 91]. Reproducem în termeni originali:

1. Oamenii care trăiesc într-o obiectivitate pietrificată ca într-o lume cu conținuturi materializate, o lume care e totul pentru ei. Sînt abrutizații, superstițioși, pe care de fapt nici nu-i interesează ceea ce vine de la altul și care nu sînt capabili decît să pâlăvrăgească impersonal sau să-și expună dogmele.

2. Oamenii cu o morală fixată rațional, care nu prea acționează ei înșiși, dar fac aprecieri și ridică pretenții cu atît mai des. Ei nu trăiesc experiența unei vieți originale, ci justifică cu patos moral pretins stringent niște rezultate, pe care le aplică la fiecare caz ivit. Ei își dezvăluie firea în viață: acțiuni etice rectilinii și exaltate, dezvoltate din principii, alături de acțiuni cu impuls instinctiv-afectiv, sau instinctiv-viclean.

3. Oamenii încăpăținați din orgoliu, care vor să identifice lumea cu ei și cunosc o singură voință: să posede lumea. Ei manifestă atenție, din curiozitate și aviditate față de oameni, dar nu suportă situația de blam, de inferioritate. Ei nu caută relația de solidaritate cu oamenii, ci vor să-i cucerească, să-i domine, să-i posede.

Cu o suspectă ostentație, Jaspers mai descrie și alte „piedici” în calea comunicării existențiale. Dar oricîte ar înșirui și oricîtă dreptate ar avea ca psiholog, principala cauză a ineficacității acestui tip de comunicare rămîne fără îndoială faptul că apare ca un fenomen contingent, depinzînd de o întîmplare rară și puțin probabilă chiar între indivizi de valoare egală. În fond, legînd *autorealizarea existențială în comunicare* de hazardul unui asemenea raport de egalitate, Jaspers nesocotește faptul notoriu că în plan social autorealizarea individului nu depinde nicidecum de comunicarea numai cu parteneri de valoare identică. Indivizii sînt infinit de diferiți ca valoare, atît între ei, cît și raportați la propria lor persoană, în continuă depășire de sine. Jaspers a putut face o asemenea aserțiune numai ridicînd propria sa experiență (îndeosebi cea conjugală) și prietenia sa cu medicul Ernst Mayer, un caz cu totul particular, la rangul de adevăr filosofic general-valabil. Realizarea de sine e un proces de *obiectivare* (nu de „existențializare”) și depinde de raportul individului cu colectivitatea, cu societatea, de afirmarea sa în acțiune. Observația noastră nu neagă aspec-

tul psihologic al chestiunii sau rolul afinităților interpersonale. O relativare a acestora se impune însă cu aceeași stringență ca și cuprinderea lor integratoare.

Întreprinzînd o critică la adresa operei filosofului, trebuie să avem din nou în vedere încercarea sa de anticipare. Sub pretextul autoexigenței, Jaspers însuși formulează, în mod ipotetic, prima critică a *teoriei comunicării*. Această „seriozitate filosofică” se autoanihilează însă, prin faptul că filosoful neagă pînă la urmă toate contraargumentele anticipate de el, prezentîndu-le ca eronate, pasămite nefiind făcute la adresa „adevărului existențial”, ci a unei construcții „obiectuale” care-i ține locul. Criticii săi ar confunda implicit existențialismul cu o învățătură! Or, doctrina jaspersiană se crede inexpugnabilă tocmai prin aserțiunea că orice transformare a sa în obiect al unei critici n-ar mai viza-o, deoarece ea — ca stare interioară inefabilă — nu poate fi *obiect*...

S-ar putea spune, arată Jaspers, că în filosofia existenței se răspindește un subiectivism lipsit de reazim și ținută, că ea ar fi o supralicitare arogantă a propriei persoane, un individualism ajuns la impas; omul înstrăinat în izolare neconsolată și-ar construi o comunicare fantastic-iluzorie, care în realitate nu există; confundînd totul, el ar face din sine însuși un zeu. Dar o asemenea critică nimereste numai „devierile posibile” [cf. 79, vol. II, p. 108]. „Confundarea” *existenței posibile* cu persoana empirică are loc atunci cînd cu ajutorul gîndirii existențiale încerc să justific ceva din viața mea. „Existența” o am numai în calitate de comunicare ca *certitudine proprie*, în care eu însumi îmi lichidez izolarea și îmi dobîndesc „sursa originară” imposibil de dovedit.

După ce *anticipează* și respinge eventualele critici din partea monadismului existențialist de tip heideggerian (omul-monadă e lipsit de fereastră, comunicarea imposibilă), autorul *teoriei comunicării* afirmă că există și o formă „rece” [cf. 79, vol. II, pp. 109—110] de negare a *comunicării*. Adepții ei întreabă „morocănoși” ce este comunicarea și cum se poate ajunge la ea (ceea ce s-ar putea să fi făcut și noi cu cîteva pagini mai sus). Ei vor să audă, într-o exprimare concisă, despre ce este vorba și ce au de făcut. Iar dacă la aceste întrebări nu sînt posibile răspunsuri care să indice acțiuni și moduri de comportare, atunci comunicarea n-ar fi bună la nimic; omul ar avea nevoie de sarcini și nu de pâlăvrăgeală... Consecvent cu

sine, Jaspers respinge și această eventuală critică. Și anume, în termeni depreciativi, vizînd obiectivitatea: autorii ei n-ar fi decît existențe vitale, biologice, oameni impersonali, *conștiințe în genere, fără independență existențială*.

Condiția comunicării fiind *independența* interioară și *egalitatea* de valoare a indivizilor, rezultatul ei va fi deci *autorealizarea* lor în planul profund al *existenței*. Jaspers insistă mult asupra acestei aserțiuni, subliniind imposibilitatea autorealizării în afara comunicării existențiale. În-sul n-ar fi „pentru sine” și n-ar putea deveni „el însuși” în afara comunicării cu alt ins, de valoare egală. Și astfel, **comunicarea devine condiția distinctivă și universală a „ființării” ca om**. Tot ce este omul însuși și tot ce „ființează” pentru el are legătură cu comunicarea. Acțiunea specific umană, actul existenței umane propriu-zise, drama autorealizării în dialogul dintre inși egali, în „luptă iubitoare” pentru a se elibera în sine și pentru sine... În acest sens, muțenia nu poate fi decît o trăsătură a naturii și transcendenței, cu care nu s-ar putea *comunica*, în accepția existențială a cuvîntului. Viața impersonală, pur vitală, *neexistentială* apare ca absorbită de natură, decăzută de la condiția ei, mortificată. Dimpotrivă, viața personală, *existentială*, s-ar afla la antipodul naturii, care reprezintă doar mediul inert al „existențelor”.

Dacă facem abstracție de exagerările individualiste, psihologice, vom constata că cerința „independenței interioare” are și un aspect plauzibil, și anume orientarea ei împotriva tendințelor de depersonalizare într-o societate în care toate stările de agregare umană sînt lichefiabile în bani. Omul trebuie să aibă tăria opiniilor sale, curajul civic de a-și manifesta convingerile, de a se opune ipocriziei, conformismului, adulării puterii și tuturor celorlalte atitudini nedemne din jurul puterii banului. Păstrînd chiar termenii existențialistului, putem subscrie la cerința sincerității interioare și exterioare în comunicare, deci la sinceritatea propriu-zisă, dacă ne gîndim la necesitatea și importanța acesteia pentru formarea unor opinii majoritare juste, pentru formarea opiniilor colective și publice. Căci, **atît istoricește cît și în realitatea contemporană, opinia majoritară nu e justă prin simplul fapt al preponderenței numerice, cantitative, ci mai ales**

prin calitatea nouă obținută: unitatea de voință și acțiune pe baza efortului de gîndire al celor mulți, susținut de o concepție, o opțiune și o manifestare atitudinală cît mai puțin grevate de egoism. O asemenea judecată, potențată atît prin însumarea multiplicității în sfera umanității ei cît și prin justetea sa obiectivă, nu se obține nicidecum în virtutea unui automatism al determinismului social, ci este rezultatul contribuției **conștiente** a unor indivizi cu un elevat nivel intelectual și moral. Sinceritatea, exigența și lipsa de compromis în chestiuni principiale, *formarea și exprimarea* nepreconcepută, nealterată de interese meschine, îngust personale, a *opiniilor individuale*, pe baza unei cunoașteri cît mai profunde, atunci cînd o colectivitate e chemată să elaboreze aprecieri, hotărîri cu urmări sau tangențe asupra destinului uman, toate acestea constituie singura modalitate de conștientizare, umanizare, prevenire a acelor stări euforice de masă deplîns de Jaspers, care pot însoți uneori cele mai negre capitole din istoria unui popor. Evident, un asemenea principiu e valabil și în cazul societății împărțite în clase antagonice, cînd întreaga națiune se află în fața pericolului extremist militaro-fascist, cînd elemente aventuriere, corupînd o parte din alegători cu otrava șovinismului și rasismului, încearcă prin metodele democrației burgheze să ajungă la putere, pentru a înlătura orice democrație și a înscăuna cinismul, ferocitatea bestială, teroarea, războiul și alte excrescențe inumane intrinsece tendințelor imperialismului contemporan.

În acest context, desigur, nu trebuie uitată importanța socială pe care a atribuit-o Jaspers „comunicării obiective” în perioada de după al doilea război mondial. Cerînd asumarea sinceră a responsabilității poporului german pentru ororile războiului, el condamna eschivarea de la răspundere, de la suportarea consecințelor pasivității care a permis înscăunarea nazismului și escaladarea conflagrației mondiale de către acesta: „În acuzarea reciprocă nu există viață crescîndă. Dialogul real încetează. Este un mod de întrerupere a comunicării. Iar această întrerupere este întotdeauna un simptom al neadevărului, ocazie pentru oamenii cinstiți să cerceteze fără răgaz neadevărul ascuns. Acesta se află pretutindeni unde... nu domină bunăvoința de comunicare, ci voința deghizată de constrîngere, unde există dorința ca celălalt să se

declare vinovat, unde trufia — eu sînt nevinovat — privește de sus asupra celui alt, unde conștiința neculpabilității se știe îndreptățită să arunce vina asupra altora” [84. p. 92]. În aceeași termeni, Jaspers atacă (fără nominalizări) declarațiile imediat postbelice ale unor personalități care împiedicau denazificarea cerînd solidarizarea cu cele întîmplate, cu trecutul, cu istoria „noastră” [cf. 84, p. 95], în același mod se exprima și pentru abandonarea actelor iraționale izvorite din afect, în favoarea comunicării raționale pe plan național și internațional [cf. 84, pp. 14—19].

Nu are sens să contestăm că virtutea sincerității și independenței interioare s-ar putea forma, educa în comunicarea interpersonală ca bază pentru viața etică. Dar mult mai eficientă și chiar necesară este formarea ei în colectivități, promovarea ei pe scara întregii societăți, proces realizabil abia în cadrul progresului moral determinat de instituirea relațiilor sociale socialiste. În noua societate, dispărînd „puterea banului” ca apanaj al clasei dominante, avînd loc procesul de umanizare a întregului aparat social, individul cîștigă o bază obiectivă, materială pentru sinceritatea și independența sa interioară. În aceste condiții el poate fi obiectiv, sincer, partinic și principial, știindu-se la adăpost de vicleniile de junglă ale „dreptății” celor puternici. Interesul său major, interesul colectivității, partinitatea și veridicitatea sînt categorii care coincid în socialism. Însă filosoful burghez e confruntat cu o altă realitate. El descoperă o scîndare ireductibilă și va descrie individul uman în opoziție cu societatea, va vedea progresul moral numai ca „posibilitate existențială”, adică strict individuală și într-o concepție indeterministă, voluntaristă, dincolo de procesul obiectiv contradictoriu. În numele acestei *posibilități existențiale*, el combate intransigența ideologică (care-i apare ca o încremenire în rătăcirii deghizate prin fanatism), combate pretenția de exclusivitate în deținerea adevărului, toate acestea pîrîndu-i-se a fi tot atîtea piedici în calea *comunicării*, în numele căreia el va admite intoleranța numai împotriva intoleranței însăși, dar și aceasta sub rezerva că răul rămîne rău, chiar ca reacție la răul precedent.

Mai constatăm, în fine, că, în ciuda considerării individului uman la plural, **comunicarea e subordonată auto-**

realizării individului singular și rămîne deci tot egotism nedepășit. Căci atîta vreme cît comunicarea cu celălalt e doar un *mijloc al relației cu sine*, un *mijloc al autorealizării mele* (scop în sine), perspectiva etică rămîne tulburată de îndoieli: oare într-adevăr egotismul să fie acela prin care se ajunge la omul-„scop în sine” kantian? Oare o etică a dăruirii n-ar fi totuși de preferat unei etici a autorealizării egocentrice?

Unele critici din propria sa tabără i-au propus lui Jaspers o inversare a categoriilor mijloc-scop în teoria *comunicării* [cf. 26, p. 268]. Mai ales că nu poate fi negată posibilitatea unei autorealizări care nu e rezultatul comunicării interpersonale, și nici posibilitatea unei comunicări care nu duce neapărat la autorealizarea insului. Și mai ales că în cerința „prin comunicare, la *selbst*”, e cuprinsă o contradicție evidentă prin constatarea: dacă nu *sînt*, nu pot comunica. Prin urmare, întîi trebuie să fiu „eu însumi” ca să pot apoi comunica cu adevărat. Ceea ce atestă că există și alte drumuri de autorealizare decît comunicarea interpersonală. Din inversarea propusă ar rezulta imperativul: *să devenim noi înșine, spre a iubi și respecta pe oameni!* Deci iubirea, respectarea, binele oamenilor să fie *scopul* autorealizării, nu *mijlocul* ei. Acțiunea morală presupusă în conviețuirea socială e destinată întîi aproapelui, colectivității și numai astfel și *mie însumi*, numai astfel pot *eu* contribui la propria-mi formare. Căci „... firea omului este astfel alcătuită — încît el nu poate ajunge la desăvîrșire decît muncind pentru desăvîrșirea semenilor săi, pentru binele lor” [1, p. 6]. Sînt cuvintele așternute pe hîrtie de ... un tînr, cu ocazia examenului de absolvire a gimnaziului din Trier. Călele vremii indicau luna august 1835. Acel tînr — pe nume Karl Marx — se știe prea bine că a devenit mai tîrziu creatorul celei mai generoase și în același timp celei mai științifice învățăturii despre realizarea fericirii omului.

Omul trăiește în societate de cînd se știe, și *comunică* de cînd există ca specie. Adevărata autorealizare a individului se produce cu necesitate în *coexistența* umană, aflînd ici și colo condiții de atingere a unor culmi superlative în marile personalități ale istoriei. Dar tînrul Marx sesizase deja discernămintul esențial pe care trebuie să-l facem într-o discuție despre autorealizare, cel dintre in-

dividualismul egotist și opțiunea altruistă: „Omul care muncește numai pentru sine poate ajunge un savant celebru, un mare înțelept, un excelent poet, dar niciodată un om desăvârșit, un om cu adevărat mare“ [1, p. 6]. Revoluția socială fundamentată teoretic și inițiată practic de marxiști tinde spre crearea condițiilor pentru auto-realizarea, pentru desăvârșirea umană a tot mai mulți indivizi, și decenii de existență a socialismului ca sistem social-economic au dovedit aceasta cu prisosință. Comunismul va rezolva definitiv problema condițiilor dezvoltării multilaterale și armonioase a personalității.

Intuind realitatea procesului revoluționar mondial și căile sale zguduite de seisme sociale, fatale pentru forțele conservatoare, sensibilitatea filosofului evocă posibilitatea declinului total în lumina macabră a unui sfârșit apocaliptic: destinul omenirii ar putea fi ori „totalitarismul statal“, ori incendiul atomic. Ca alternativă, este propusă „lupta iubitoare“ în cadrul unui sistem de „comunicare“... Sarcina pe care și-o asumă astfel filosoful e copleșitoare: *descurajarea tendințelor vremii prin demonstrarea imposibilității desființării inegalității sociale și înlocuirea revoluției sociale cu o revoluție spirituală!* Iar „comunicarea“ jaspersiană nu vrea să fie altceva decât tocmai realizarea unei legături *spirituale* între oameni, la care s-ar ajunge pe calea *însingurării* individului, căruia nu-i mai rămîne nimic de făcut decât începutul legămîntului cu celălalt, la fel de însingurat. Spaima în fața abisului singurătății trebuie să trezească stimulentele la „comunicare“ între „existențe“ și nu la solidaritate și luptă de clasă!

Declarîndu-se adept al dialecticii, existențialistul ocolește de fapt dialectica reală a proceselor sociale, lupta contrariilor și dezvoltarea, pledînd pentru o *unitate polară în tensiune*, de soiul solitudine-comunicare, sau servitute-dominație. Dar servitutea și dominația nu sînt moduri de comunicare veșnic necesare, nu reprezintă o formă eternă de schimb de servicii, ci raporturi sociale istorice constituite și trecătoare. Între servitute-dominație și schimbul de servicii reciproce există, evident, o deosebire radicală: ca între relații sociale de exploatare și relații sociale de colaborare și ajutor reciproc, amîndouă tipurile fiind realizate separat în sisteme social-economice diferite. Ceea ce opune Jaspers teoriei marxiste a luptei

de clasă cu ocazia prezentării teoriei sale a *comunicării* nu rezistă deci unei confruntări cu realitatea obiectivă, iar *realitatea existențială* poate cu atît mai puțin să constituie un criteriu al adevărului, ea fiind doar inaccesibilă confruntărilor.

Orice filosofie este un produs al timpului său și exprimă interesele unei anumite clase. Aceasta însă nu sub forma unei simple reflectări pasive, ci mai întotdeauna ca apel — explicit sau implicit, direct sau indirect — la acțiune socială. În acest înțeles, nu putem decît să dăm dreptate filosofului: filosofia își manifestă esența în manifestarea ei politică. Am văzut și vom mai avea prilejul să vedem ce are de spus Karl Jaspers în această chestiune: *înlăturarea inegalității sociale înseamnă utopie; mențineți comunicarea, altfel vă primejduiți existența!*

Încercarea de refugiere din realitatea obiectivă în speculații subiectiviste, ignorarea contradicțiilor specifice sistemului capitalist, construirea de soluții aparente, care convin intereselor conservatoare, toate acestea nu pot schimba destinul burgheziei. Ea trebuie să piară. Dincolo de această necesitate socială, care adesea ia forma revoluției violente, orice marxist-leninist va saluta un răspuns pozitiv la apelul jaspersian spre *comunicare*, formulat în spirit umanist: „Pentru fiecare se pune problema dacă năzuiește într-acolo și crede, nu ca în ceva transcendent, ci ca în ceva cu totul prezent: în posibilitatea dinlăuntru nostru, al oamenilor, de a trăi într-adevăr împreună, de a găsi calea spre adevăr în această comunitate și de a deveni abia astfel noi înșine“ [91, p. 160]. Dealtfel, în mod izolat și în afara reflecțiilor filosofice, autorul rîndurilor de mai sus a manifestat în acest sens atitudini de o indiscutabilă fermitate. De pildă, publicînd o carte care a fost apreciată ca unul din atacurile cele mai vehemente îndreptate împotriva vieții politice a patriei sale, octogenarul de la Basel scria în prefață: „Faptul că putem discuta între noi ne face să fim oameni. Dar voinței i se poate opune voință. Brutalitatea lipsită de comunicare se manifestă: «eu vreau așa», «aceasta este la urma urmei voința mea», «aici nu mai încap discuție», «cine nu e pentru mine, e împotriva mea». Chiar și atunci însă, omul ca atare, pentru că nu este fiară, e dator să știe ce trebuie să accepte sau să riște în consecința acțiunii și gîndirii sale“... Referindu-se în acest context la „voința“ lui

Hitler, de a arunca în prăpastie, odată cu propriul său eșec, întregul popor, Jaspers avertizează că *o asemenea voință nu poate doar să fie contrazisă, ci trebuie pusă în lanțuri*. Și anume, aceste lanțuri „provin la urma urmei numai din convingerile eficiente ale popoarelor. Dacă ele eșuează, are loc impactul răului“ [cf. 114, *prefață*].

Asemenea judecăți nu fac parte din opera filosofică a lui Jaspers, dar țin fără îndoială de ceea ce este mai valoros în concepția sa despre „comunicare“, depășind-o în *acțiune*. De aceea, merită cu prisosință a fi reținute.

UN CHESTIONAR FĂRĂ RĂSPUNSURI

Odată cu elaborarea unei teorii a *comunicării*, Jaspers se distanțează de subiectivismul clasic, dar pentru „filosofare“ gestul rămâne arbitrar și reprezintă una din inconsecvențele fundamentale ale eclecticismului său: „Cu toate că ceea ce este trebuie să devină prezent omului, toată ființarea pentru om constind în prezență pentru el, omul totuși nu produce această ființare, nici realitățile sensibile, nici conținutul reprezentărilor, ideilor și simbolurilor sale. Ceea ce este, de fapt, este și fără om, chiar dacă nouă ne apare în forme și moduri ce izvorăsc din om“... Și pe aceeași pagină, de la această poziție, care amintește de Kant, de la *obiectivism* deci, se face cu dezinvoltură saltul la Kierkegaard: „Da, cunoaștem chiar mai bine tot ceea ce nu sîntem noi; ceea ce este omul, însă, îi este acestuia mai puțin clar decît tot ce îi iese în cale. Omul își devine sieși cea mai mare enigmă, atunci cînd simte că, în finitatea sa, posibilitățile sale parcă se extind spre infinit“ [91, p. 48].

Astfel își „motivează“ *interesul față de om* o doctrină care s-a încumetat să scoată *apriori* din domeniul său de competență „științele empirice“, să declare eronată „filosofia rațională“ și dualismul cartezian, să conteste calitatea de instrument de cunoaștere antropologică atît cercetării concrete, cît și generalizării teoretice. La ce rezultate a ajuns și ce are de comunicat pozitiv autorul ei, în afară de afirmația că *luminarea existențialistă* creează certitudini *inefabile* și că însăși întrebarea ar

avea valoare cognitivă, aceasta s-ar putea pune în evidență culegînd și adunînd la un loc cîteva elemente descriptive din opera jaspersiană, cîteva răspunsuri pe eternul *chestionar filosofic* care încearcă să stabilească „contururile” omului ca ființă solitară și enigmă într-un univers „populat” și „cunoscut”. Ne conformăm unei asemenea sarcini, impuse de caracterul de mozaic al acestei opere, chiar dacă cele mai importante teme vizate vor trebui reluate în capitolele următoare.

Să rezumăm întîi ceea ce Jaspers consideră **imagine nesatisfăcătoare despre om** [cf. 91, pp. 48—50 pass.]:

1. Omul conceput uneori în succesiunea speciilor: a) ca ființă fizică, pe cea mai înaltă treaptă a animalelor, și ca ființă spirituală, pe ultima treaptă a îngerilor; nefiind însă nici animal nici înger, omul rămîne înrudit cu ambele prin cîte o parte a ființei sale, avantajat față de ambele prin părțile care lipsesc extremelor și pe care omul le posedă datorită voinței creatorului divin; b) ca ființă-microcosm, în care se află tot ce ființează în macrocosm, în lume. Astfel încît, omul n-ar avea asemuire cu nici o altă ființă singulară, decît cu lumea în ansamblu.

2. Omul conceput alteori nu ca imagine a chipului său, ci ca pus într-o situație, în „situația sa”. Caracteristicile situației umane sînt apoi substituite caracteristicilor ființei, esenței omului. Omul apare ca *situația sa*: contingentă, prezentă întîmplătoare în lume. Critica acestei „imagini nesatisfăcătoare” îl distanțează pe Jaspers de existențialismul ateu.

3. În fine, omul conceput ca părăsire și măreție, ca subrezenie și posibilitate, o enigmă cu șanse și sarcini ce izvorăsc tocmai din fragilitatea specific umană.

Încercînd să obțină „claritate principială”, Jaspers indică la rîndu-i două drumuri spre o imagine a omului: 1) omul ca obiect al cercetării științifice; 2) omul ca libertate („existență”), prilej de meditație filosofică. Cunoaștem de acum calea aleasă de filosof, sentimentul său de vinovăție pentru părăsirea „celeilalte” posibilități, obsesiile sale în motivație. Caracteristica tuturor cunoștințelor științifice despre om, date de anatomie, fiziologie, psihologie, sociologie, antropologie etc. ar fi că „orice cunoaștere e particulară, chiar și totalitățile relative; cunoștințele rămîn dispersate, nu se încheagă într-o imagine desăvîrșită. De aceea, această cunoaștere a omului nimește în eroare oriunde duce la sentințe totalizatoare

despre om, la o presupusă cunoștință de cauză cu privire la întreg” [91, p. 53]. Neputința idealismului filosofic de a-și reprezenta caracterul dual al particulelor elementare într-o unitate dialectică, separarea metafizică a măsurătorilor cu privire la coordonate și impuls, se transformă aici în dualism metodologic antropologic [cf. 79, vol. II, p. 337 f].

Corespunzător celor două căi spre o imagine a omului, se întrevăd tot atîtea feluri de material faptic și respectiv puncte de plecare pentru investigația antro-pologică: 1) Omul-verigă în lanțul vieții. Este **problema antropogenezei**, cu atestarea științifică a filogeniei umane din regnul animal. 2) Omul-diferență și opoziție radicală față de regn. Este printre altele și **problema tipologică**, cu tot cortegiul ei de dificultăți în absența unei concepții științifice capabile să explice specificitatea generică biopsihică și social-istorică a fenomenului *om*. Jaspers admite la examinare doar exemplarul individual, nediferențiat, abstract, în afara conexiunilor sociale, numai expresivitatea incomparabilă a trupului uman, noblețea, frumusețea trăsăturilor sale, față de care restul vietăților, cu întreaga vastitate a speciilor cunoscute, i se pare a fi nimerit într-o fundătură fără ieșire evolutivă spre o condiție similar-umană.

Existențialistul recunoaște că rezultate hotărîtoare s-au obținut pînă acum numai plecînd de la prima considerație [cf. 91, p. 54], adică în plan genetic, pe cînd „consecințe principiale” ar avea după el doar răspunsurile la *chestionarul în legătură cu punctul doi*, adică în plan tipologic. Regretînd lipsa unor asemenea răspunsuri, Jaspers emite filosofeme proprii: omul nu este nici produsul unui proces de inhibare genetică, nici rezultatul unei domesticiri în urma culturii; omul nu se realizează ca om în lipsa factorului tradiție, dar nu devine explicabil nici prin subsumarea însușirilor sale biologice, moștenite ereditar, celor pe care le-a preluat prin tradiție. Acest anti-biologism potențial ar face necesară cercetarea momentului trecerii de la natură la cultură, sau cel puțin a rolului „tradiției” ca produs social, precum și cercetarea eficienței *cultului tradiției* recomandat în soluționarea unor probleme ale contemporaneității. Dar tot ce are Jaspers de spus despre „tradiție” nu depășește planul afirmațiilor abstracte, nu rezolvă problema. Care, dealtfel, e lăsată deschisă în mod deliberat. Altminteri nu s-ar

potrivi cu „dialectica polară“ și ar zădărnici, prin rezolvare, agnosticismul existențialist. Căci **progresul cunoașterii sporește necunoașterea în problemele de bază ale antropogenezei, indicind limite care capătă sens din alte surse decât cunoașterea științifică** [cf. 91, pp. 55—56]. Cu alte cuvinte, problema specificului uman rămâne de neînțeles, sortită a fi de-a pururi enigmă și prilej de pomenire a Domnului...

Concluzia, în termenii „luminării“, ar suna astfel: omul nu poate fi dedus din alteritate; specia umană este absolut discontinuă față de restul regnului și reprezintă una din multele discontinuități ale realității sesizabile prin simțuri și rațiune; **calitatea de „om“ nu a rezultat evolutiv din alte calități, ci posedă o sursă proprie.**

„Toate dependențele lumești și procesele biologice de dezvoltare privesc, ca să zic așa, substanța omului, nu și pe el însuși“ [91, p. 57]. Ca și cum „substanța omului“ și „el însuși“ n-ar fi unul și același lucru. Firește, dacă din această *substanță* excludem tocmai esențialul, specificul bio-psihic și social-istoric, obținem într-adevăr diferența „absolută“, o diferență care ascunde identitatea. Observăm însă că, cel puțin pentru „substanță“, Jaspers e gata să admită antropogeneza pe cale evolutivă, filogenia speciei umane din lumea animală, dar numai ca „substanță“ materială, având valabilitate exclusivă în domeniul de competență al cercetării științifice. În calitate de „el însuși“, de „existență“, **omul e reafirmat ca o enigmă, „originea“ sa absolută apărând obscură, incognoscibilă rațional și incomunicabilă în cazul vreunei revelații.**

Jaspers observă că omul a ieșit din circuitele inconștiente („*extare*“!) ale lumii biologice, că omul nu se mai repetă la infinit în conexiunea universală, prin adaptare pasivă, ci câștigă o... nedeterminare [cf. 79, vol. II, p. 298 f.]* specifică, în care sălășluiește atât labilitatea cât și marea lui șansă. „Cercetat ca obiect, omul nu este niciodată doar o specie biologică, ci — despărțit de animale printr-un salt (*Sprung*) — el este ființa spirituală care vorbește, ia în stăpânire natura, incluzându-se pînă la urmă pe el însuși în acțiunea sa“ [79, vol. III, p. 186]. Filosoful constată că în plan genetic omul poate fi nu

* În legătură cu această deschidere trimitem la formularea pe cît de lapidară pe atît de convingătoare a lui Henri Wald: „Cultura este singurul mediu în care... determinismul se poate transforma în libertate“ [60, p. 493].

numai dedus, dar și asemuit cu lumea animală, față de care reprezintă o continuitate directă. *Cum se explică* însă momentul discontinuității, momentul saltului calitativ de la natură la cultură, de la o sferă de legități biologice, la o sferă de legități principial noi, calitativ diferite, specific sociale? Întrebarea depășește modul de abordare existențialist. Jaspers se oprește din meditație înainte de a fi formulat-o în acești termeni. Cunoașterea trebuie ferită de absolutizări [cf. 91, p. 57] întrucît **orice absolutizare a vreunei cunoașteri cu privire la om ar duce la decăderea imaginii despre el, iar decăderea imaginii la decăderea omului însuși.** Probabil, observarea unui paralelism între perioadele de declin social și teoriile pesimiste va fi determinat o asemenea constatare tipic idealistă, care inversată ar fi poate mai relevantă. Nu descompunerea imaginii despre om e cauza declinului unor orînduiri sociale, ci descompunerea acestora ca proces obiectiv se reflectă în teoriile antiumaniste ale claselor care și-au epuizat resursele progresiste.

Avantajele și dezavantajele celor două căi de investigație văzute de existențialist [cf. 96, p. 316]: 1. Incluzînd omul într-o cunoaștere, dispun de el în plănuierea mea crezînd că-l cunosc. De fapt, îl siluiesc în mod inuman. Deosebirea dintre om și un obiect oarecare constă în faptul că omul este subiectivitate „existențială“ și ca atare semenul meu pe care *n-am voie* (fiorul intuiției mi-o spune) *să-l tratez obiectual*. 2. Lăsîndu-l deschis în posibilitățile derivate din propria sa origine, atunci *el ca „el însuși“ îmi rămîne complet indisponibil*. Considerarea omului numai ca natură obiectivă, cognoscibilă, i se pare lui Jaspers a fi o renunțare la adevăratul umanism în favoarea unui „hominism“ [cf. 96, p. 316] oribil, în care omul apare doar ca specie naturală, cu un număr infinit de exemplare indiferente în sine, indiferente în calitatea lor de indivizi. În schimb, considerarea omului „în libertatea sa“ nedeterminată înseamnă, prin prisma „luminării“, a-l vedea în demnitatea sa, în calitatea sa de individ irepetabil, nesuplinibil, supus acelorași exigențe ca și eu-l observatorului.

Cu toate că existențialistul a ales deja, el ține totuși să facă o demonstrație de rigurozitate, declarîndu-le pe amîndouă unilateralizări și, în cazul absolutizării vreuneia, erori certe. Adevărul că propria sa filosofie, în ce are ea mai specific, a comis o asemenea unilateralizare

este ignorat aici. „S-ar părea că ne aflăm în fața dilemei: oare omul se află numai și numai în lume, oare el nu e decît lume, așa cum s-a născut și cum îl formează mediul său ambiant și ca atare dominat de necesitatea naturală, psihologică, de iluzii dezirabile ca de pildă libertatea, și aceasta e tot? Sau el însuși provine din altă sursă, opunîndu-se întregii lumi și nefiind comprehensibil din ea?“ [96, p. 318].

Formulată astfel*, întrebarea, desigur, nu poate avea decît un răspuns: „De fapt omul e amîndouă, una pentru cunoașterea obiectivă despre sine, alta pentru autoconștiința sa cîștigată prin filosofare“ [96, p. 316]. Opoziție de extreme cu aparență de sinteză „dialectică“, asemenea răspunsuri sînt foarte repede dizolvate în unilateralitatea atotcuprinzătoare a agnosticismului existențialist: „Ceea ce este omul nu poate fi pus pe seama unei cognoscibilități, ci e de aflat dincolo de orice cognoscibilitate cu privire la el, numai întru origine în mod neobiectiv“ [96, pp. 315—316].

Dificultățile logice și aporiile de tot soiul ivite pe parcursul „definirii“ agnostice a *omului* sînt cu seninătate părăsite prin noi și noi filosofeme metafizice, care nu aduc nici un progres în chestiune, în schimb, sporesc neagațiile, îndreptățind suspiciunile exegezei. Astfel încît, pe bună dreptate am putea întreba: dacă esența, trăsătura fundamentală, definitorie a ceea ce numim *om* tot nu poate constitui conținutul unei cunoașteri, atunci de unde să deducem îndreptățirea de a reflecta asupra acestei teme? Confruntat cu un asemenea atac, Jaspers se retrage în reduta sa, replicînd că pentru gîndirea existențialistă totul e să cîștige nu „rezultate raționale“, ci *certitudini* prin revelații mistice și credință... „Aceluia care o neagă, libertatea nu-i poate fi demonstrată ca un lucru aflător în lume. Întrucît însă în libertate stă sursa acțiunii și autoconștiinței noastre, rezultă că ceea ce este omul nu e doar un conținut al cunoașterii, ci (o chestiune de) *credință*. Modul în care omul își cîștigă certitudinea omenei sale reprezintă o trăsătură fundamentală a credinței (sale) filosofice“ [91, p. 59].

* Falsa antinomie după care am putea întreba dacă omul s-a autocreat din nimic sau și-a fost sieși dăruit ca posibilitate de către transcendență [cf. 96, p. 316] nici nu o mai introducem în dezbateri aici.

Legătura dintre știință și credință îi apare în *Endlichkeit*, adică *perisabilitate*, limită, finitate în sens spațial, temporal, logic, potențial etc. Cunoașterea înzestrează pe om cu conștiința limitelor sale, dar această conștiință ar indica în același timp și transcendența, atemporală și infinită. Cu alte cuvinte, conștiința limitelor nu-l împiedică pe existențialist să-și păstreze o punte de retragere în imperiul nemuririi sufletului. Dealtfel, acest lucru trebuia „demonstrat“ și în „luminarea“ *existenței* prin metoda *determinării negative*: „existența“ n-ar mai fi subiectivitatea în calitatea ei de reflectare conștientă a obiectivității finite, ea însăși finită, ci o entitate-sursă, punctual-adimensională, *care nu mai reflectă*; o extremă de flanc a subiectivității, cu *unica funcție de a emite* (nu și de a recepționa) „certitudinea“ existențială.

Prin urmare, *perisabilitatea* se referă doar la „obiectivități“. Și Jaspers o descrie sub trei aspecte [cf. 91, pp. 59—60]: 1. *Perisabilitatea vitalității biologice*, care indică faptul că omul se află sub imperiul legilor naturii, că depinde de mediu, de hrană, de impresii și conținuturi senzoriale, de acele procese naturale mute, indiferente și neîndurătoare care fac ca omul să fie sortit morții. 2) *Dependența omului de societate*. În societate fericirea nu e decît temporară, trecătoare, pentru că nu domină numai dreptatea, ci întii de toate puterea, o putere temporal și spațial finită, *o putere care își declară propriul ei arbitrar* *ca fiind organul dreptății, edificîndu-se oricînd și pe neadevăr*... Acuzația pe care o formulează Jaspers, cu această ocazie, e impresionantă, dar ea rămîne la nivel general: „Statul și națiunea pot distruge oameni care o viață întreagă au muncit pentru ele...“. 3) După limitele biologice și sociale, existențialismul evidențiază *limitele gnoseologice* ale omului. Individul uman ar depinde de experiență, de reprezentări care nu se pot *lipsi* de sens, de conținuturi. Gîndind, omul nu prinde decît ceea ce-i oferă reprezentările care umplu formele de gîndire. O nouă critică a facultății de cunoaștere, deci, mai ales că adeziunea la Kant e declarată cu ostentație.

După obținerea „certitudinii existențiale“ cu privire la propria persoană, individul ajunge să intuiască un nou mod al limitării sale: calitatea de „existență“ a lui *eu-însuși* nu decurge din ființa bio-socială, ci își are propria origine. „Omul ca el însuși nu-și datorează ființa sieși. Nu prin sine este în mod originar el însuși; după

cum nu-și are ființarea prezentă în lume prin propria voință, tot așa își este dăruit sieși ca el însuși de către transcendență... [91, p. 61].

Ne aflăm din nou la limita extremă a creaturii, dincolo de care poate fi doar infinita transcendență, revelația după care omul „își este dăruit sieși ca el însuși de către transcendență” fiind dezvăluită ca variantă speculativă a mitului creației divine. Desigur peisajul acesta dezolant de speculații mistice are oazele sale, în care pătrunde uneori bruma unei autenticități obiective: cu toate limitele pluridimensionale afirmate, cu toată nemurirea sufletească rafinat sugerată, omul apare la Jaspers ca un *proces*, un proces în plină desfășurare și deschis către viitor. Este vorba despre „*die Endlichkeit als Unvollendbarkeit*”^{*} prin care filosoful trece la perspectiva istorică, atribuind speciei umane în sfârșit ceea ce i se cuvine în orice efort de definire: trăsătura de a fi **capabilă de progres**.

În lumea animală și vegetală, Jaspers constată repetarea ciclică a acelorași fenomene. În lumea omului, repetabilitatea este explicit negată dar implicit recunoscută, prin observații empirice ilustrative din istoria culturii, cu aspect de triadă hegeliană. Dar elementele de filosofie a istoriei merită a fi tratate aparte. Aici interesează doar individul uman, irepetabil în ceea ce are el „esențial”, originalitatea *existenței*. El se cunoaște pe sine ca limitat, dar (!) *neperfectibil*. De aici, omul și-ar trage atât aspectul de nimicnicie, cât și de măreție: „Dintre toate cele vii, singur omul își cunoaște finitatea (*Endlichkeit*). Ca neîmplinire (*Unvollendbarkeit*) finitatea sa capătă o semnificație ce depășește tot ce iese la iveală prin simplă cunoaștere. În om se află o pierzanie, din care îi cresc sarcini și posibilități. El se regăsește din situația cea mai disperată, dar într-un mod care îi adresează cea mai puternică cerință spre înălțare prin libertatea sa [91, p. 63].

Demersurile pentru a „prinde” esența umană sînt nenumărate. Dacă fiecare din ele se soldează cu același rateu, nu e vina numai a țintașului, de a cărui perspicacitate nu ne îndoim, ci mai ales a instrumentului totalmente inadecvat pentru asemenea țintă. E un adevăr verificat prin experiența teoretică a ultimului secol: de problematica antropologică nu te poți apropia doar cu bunul

simț contemplativ, sub pretextul abandonării prejudecăților, după cum nici cu vechile scheme și modele de gândire idealistă. O atestă eterogenitatea, fărâmițarea și tendințele centrifuge ale filosofiei burgheze a omului. O singură concepție, respectiv o singură metodă, își dovedește pe deplin valoarea: cea materialist-dialectică, consecvent științifică. Efortul jaspersian rămîne mitic și metaforic, ineficiența sa traducîndu-se prin diferite variațiuni pe tema vieții de apoi: „... esența omului nu stă deja într-un ideal fixabil, ci abia în sarcina sa nelimitată, prin a cărei împlinire el pătrunde în sursa originară din care a venit și căreia i se restituie” [83, p. 23].

Dar ce înțelege Jaspers — în textul citat mai sus — prin „sarcină”, „sarcină nelimitată”? Răspunsul rămîne în obscuritatea absenței, dar devine posibil ca supoziție: probabil tot ceva în legătură cu autorealizarea individualistă, căci în comparație cu detestatul „ideal fixabil”, atât de bogat în determinări, „sarcina” rămîne vorbă goală. Omule, fii tu însuși! Adică cine? — va întreba credulul. Tu, tu și iară tu însuși! — va răspunde existențialistul. Mai ales tu ca „*existență*”, în comunicare cu altul, care urmează același imperativ!

În context, ce să înțelegem prin „ideal”, „ideal fixabil”? După Jaspers, *despre om nu pot exista idealuri, ci numai idei*. Dacă știința, cunoașterea, proiectînd o imagine despre om, o transformă în ideal, și-ar încheia obiectul și ar deveni eroare. Omul e doar imperfectibil, de neîmplinit, de nedesăvîrșit și nu poate deveni identic cu un ideal despre sine. În ce privește „libertatea”, adică dubletul existențial al rațiunii, ar proiecta și ea idealuri absolute despre om, dar numai pentru a calma zbuciumul intern, numai pentru a înlătura nesiguranța, problematica, confuzia — trăsături specific umane. Asemenea idealuri și-ar avea eficiența lor istorică, ele ar exista, chiar întruchipate în realitatea unor tipuri sociale [cf. 91, p. 64], dar absolutizarea idealurilor ar fi oricum greșită. În imaginile idealizate, ar dispărea însăși *sarcina* umană. Astfel încît: „Toate idealurile despre om sînt imposibile, pentru că omul e de nedesăvîrșit. Un om perfect nu poate exista” [91, p. 65].

Oroarea de fixări și încremenire, chiar în grai, ar putea servi ca punct de plecare pentru construirea ideii de dezvoltare infinită. Mișcarea însă rămîne relativism total și nu are un sens, o direcție, o verticalitate în timp.

^{*} „finitudinea ca neîmplinire” (traducere sugerată de Alexandru Boboc).

Jaspers o vede doar ca succesiune amorfă de chipuri istorice neperfectibile: „... Orice chip al umanului, gândit sau vizibil, duce lipsă de valabilitate generală. Chipul e doar un aspect al existenței istorice, nu și ea însăși. Și orice chip al vreunei posibile desăvârșiri umane se dovedește a fi în sine fragil pentru gând și neperfectibil în realitate“ [83, p. 23].

Dacă în limbajul comun, nefilosofic, conținutul semantic al cuvântului „idealist“ este de a „avea idealuri“, în această accepțiune pînă și materialistii putînd fi „idealiști“, filosoful idealist existențialist se află la antipod. Existențialismul n-are idealuri, sau cel puțin e foarte sceptic în privința lor. Experiența luminează i-a spulberat idealurile, nerămînîndu-i decît să facă depozitii antiideal, memento să deschidă ochii lumii... Cu toate acestea, admite un rol, o funcție idealurilor „proiectate din libertate“, adică obiectiv nedeterminate, acauzale. Ele ar ghida oamenii de-a lungul istoriei. Numai că popasul în dreptul lor e interzis [cf. 83, p. 23]. Ele nu ar putea constitui pentru cineva un țel. Iar noi am putea adăuga: pentru că de fapt idealuri „pure“, nedeterminate, nu există! Omul concret e „damnat“ să se obiectiveze continuu, ceea ce nu înseamnă anularea subiectivității sale. Acest proces, însă, al obiectivității este „impur“ — după cum arată C. I. Gulian — „adică eterogen și contradictoriu“, rădăcina lui fiind „necesitatea-subiectivă și obiectivă...“ [cf. 22, p. 278]. Rădăcina valorilor este necesitatea. A vedea în aceasta o nenorocire înseamnă a crea pseudoprobleme.

În perioada de avînt revoluționar antifeudal, ideologiile burgheze erau interesați în conținutul obiectiv și finalitatea idealurilor. Azi, cînd decepțiile se înmulțesc și idealurile (aruncate peste bord) au fost preluate de alte forțe sociale, li se găsesc dintr-o dată acestor idealuri capabile să entuziasmeze atîtea inconveniente, încît se resimte nevoia acută de a le contraindica în boala de care suferă contemporaneitatea...

Jaspers pune la îndoială perfectibilitatea omului pentru că **asociază în mod sofistic acestui „ideal“ ideea de încheiere, împlinire finală urmată de lipsa mișcării, de încremenire, de moarte!** Dintr-o asemenea viziune rezultă, cu toată pledoaria pentru viață și mișcare, **negarea de fapt a continuității progresului uman.** Perfectibilitatea într-o gândire cu adevărat dialectică apare ca o mișcare cu sens, ca progres discontinuu și continuu în același timp,

nepresupunînd nicidecum tendința spre un țel final urmat de stagnare, ci, în momentul împlinirii măsurii, saltul calitativ, actul revoluționar.

Fără analize prealabile, fără concretizări și demonstrații măcar factologice, sentințele globale trezesc bănuieli: De unde, din ce filă a istoriei sau din care aspect contemporan știe filosoful toate acestea despre inefabilul și incognoscibilul om? Care să fie acoperirea unor concluzii atît de ferme, de genul: 1) Valoarea omului constă în istoricitatea individului, în contingența sa, în unicitatea, irepetabilitatea și nu în specia sa, în tipul de care se apropie. 2) Ideea egalității tuturor oamenilor este falsă; oamenii sînt diferiți ca dotare, înclinație, înzestrare biopsihică; ideea egalității e falsă și din punct de vedere al ordinii sociale, în care pot exista cel mult șanse egale, drepturi egale în fața legii, dar nu oameni egali [cf. 91, p. 65].

Iată cît de bine știe Jaspers să disece problemele cînd se apropie de sfera socială. Egalitatea e văzută întîi ca problemă general-umană sub aspectul zestrei biopsihice, iar apoi și ca egalitate socială, deci ca noțiune sociologic-politică. Nici măcar o aluzie la *egalitatea sau inegalitatea existențială*... Dar după o asemenea răsturnare metodologică amănuntele devin de prisos. Plecînd de la realitatea social-istorică, de la faptele empirice, senzorial-concrete, existențialismul ar fi ajuns la concluzii esențiale diferite față de ceea ce figurează ca premisă în reflecțiile sale despre generalul-uman. E cert că o asemenea filosofie poate servi escamotării cauzelor reale ale inegalității sociale. Șansele egale sînt într-adevăr realizabile, dar nu în societatea bazată pe proprietatea privat-capitalistă. La profunzimile motivației economice însă nu mai ajunge optica jaspersiană. Atît intelectualul burghez cît și psihiatrul sînt aici unanimi în părerea că economicul reprezintă un fier pentru ei insuficient de incins ca să-l poată forja, dar suficient de fierbinte ca să se poată frige. De aceea ambii, în persoana existențialistului, se decid să rămînă la „domeniul lor de competență“: *filosofarea*, fundamentarea individualismului.

„Drumul omului care gîndește înseamnă o viață care filosofează. Filosofia, prin urmare, aparține omului ca om. În lume, el este singura ființă careia i se revelează ființarea prin ființarea prezentă. În ființarea prezentă ca atare el încă nu se poate împlini, în uzufructul ființării

prezente nu își poate fi suficient. El răzbește prin toată realitatea ființării prezente care, aparent, se desăvârșește în lume. Ca om, se știe abia atunci real când, receptiv pentru ființarea ca întreg, conviețuiește în lume ca transcendență. Acceptându-și ființarea prezentă, el tinde spre ființare. Căci în lume el nu se poate concepe ca simplu rezultat al unui proces lumesc. De aceea, își depășește ființarea prezentă și lumea, până la temelia ființării prezente și a lumii, într-acolo unde cîștigă certitudinea originii sale... El nu e ocrotit în origine și nu se află la destinație. El caută eternul în viața sa, între origine și destinație“ [91, p. 69]. Că în momentele decisive e părăsită în mod infidel consecvența până și în acest domeniu, aceasta ne-o demonstrează *ignorarea* — în contextul amintit — a problemei egalității „existențelor“ metafizice.

Speculațiile, oricît de subtile și capabile să redea pînă și cele mai imperceptibile nuanțe ale realității subiective, se dovedesc a fi insuficiente pentru a disimula penuria de răspunsuri satisfăcătoare la problematica omului în existențialism. Marginaliile jaspersiene sînt subsumabile numai în echivoc. Ieșirea din haos e căutată prin demersuri fanteziste, într-un domeniu-refugiu, unde rigurozitatea adevărurilor sociale nu mai apare atît de crudă și insuportabilă pentru inimile rănite, pentru firile contrariate... Egalitatea esențială — se consolează ele — există numai pe drumul către Dumnezeu. Dacă această credință în transcendență nu are sens, atunci nimic nu mai are sens, nimic nu mai are importanță, totul e absurd. Să căutăm deci drumul pe care omul nu mai poate fi mijloc pentru om, în fața Creatorului toți fiind „scop în sine“ și ca atare egali între ei! În această exprimare mistică e cuprins întii de toate *fideismul consolant* al fenomenului de înstrăinare, deși analogiile cu un protest împotriva folosirii omului de către om în procesul exploatarei capitaliste sînt și ele îndreptățite. Esențialul pentru constatăriile noastre este să reținem că Jaspers cere la tot pasul respect și considerație față de semn, indiferent de condiția biopsihică și socială a acestuia, dar că această cerință se motivează în manieră mistică.

Am ajuns la punctul unde s-ar putea da o „definiție“ existențialistă *omului*. Reproșul că așa ceva ar fi imposibil, fiind interzis de premisele agnostice, nu ne mai vizează pe noi, ci pe autorul acestei filosofii, în care se întîlnesc atîtea incompatibilități cîte nu există în nici o altă

combinație speculativă. Omul jaspersian fiind „existență“, libertate, lipsă a determinării, dar și istoricitate, conștiință și natură, reprezintă punctul nodal al întregii „ființări prezente“. Toate modurile discontinue și fragmentare ale *ființării prezente* participă la ființa sa. Dar în calitate de microcosm, omul e încă unilateral, și ca atare nereal. Dincolo de tot ce este fenomen lumesc, el întrunește în sine relația cu transcendența. Omul reprezintă „veriga centrală a ființării, în care se întîlnesc extremele. Lumea și transcendența se împletesc în acela care stă la limita amîndorora ca existență“ [79, vol. III, p. 187]. Sînt ideile cu privire la om dezvoltate în *Metafizică*. Ele se rezumă la aserațiuni care diferă de cele de pînă acum numai prin gradul de nebulozitate și doza sporită de misticism. Se susține că, după cum omul nu poate nega *transcendența* fără să se dea singur pierdut, tot astfel nu poate respinge *natura* fără să se autodistrugă. Natura e cifrul transценденței. Acceptată și pusă sub condiția transценденței, natura umană își dobîndește sensul.

Temerile exprimate cu această ocazie se referă încă o dată la absolutizările biologiste care ar duce la decăderea condiției umane prin pierderea transценденței, apoi a personalității individului, prin transformarea sa în mecanism inconștient, în procesualitate inertă și simplă derulare a ceva searbăd și lipsit de sens. Unde anume își plasează Jaspers țelul căutărilor de *sens*, aceasta ni se pare de importanță secundară în acest loc, mai ales că ne-am dat seama de mobilurile sale. Importantă ni se pare însă *puternica afirmare* a „societății, profesiunii, statului, căsniciei și familiei“, care „nu pot fi lepădate“ fără ca omul să fie nimic, viață socială apărînd ca o condiție cel puțin egală în pondere cu imaginara transценденță [cf. 79, vol. III, p. 190].

O atitudine pozitivă față de lumea obiectivă, afirmarea vieții așa cum e dată muritorilor de rînd, convinge cu atît mai mult, cu cît vine dintr-o direcție din care era așteptată mai puțin. Căci, prin gîndire și simțire, prin apartenența socială și biografie, Jaspers ar fi avut destule motive de a lua o atitudine consecvent pesimistă, ascetică. Iată însă că tocmai în *Metafizica* sa, în cartea unde totul e prezentat ca cifru și mesaj mistic pe care „existența“ se căznește să-l citească în oficiul divin al vieții pămîntești, tocmai aici întîlnim o serie de constatări și recunoașteri explicite, cu amprenta experienței proprii, cu

semnalmentele sigure ale stringenței logico-practice. *Existența* — ne spune filosoful aici — este umană numai datorită includerii și cultivării ei într-o lume care acționează. „În izolarea în care individul o ia de la capăt pe cont propriu, ființarea umană nu încetează, dar se atrofiază. Abia în contemporaneitate, în care societatea și statul devin realitatea pozitivă a omului ce se identifică cu ele, ființarea umană se împlinește ca cifru sensibil. Abia atunci își dă seama de ființarea umană, care încă nu se află în contemplarea universală a tuturor posibilităților și realităților istoriei și contemporaneității, ci abia în categoricul a-fi-acum (*Jetztsein*)“ [79, vol. III, p. 189].

Cugetările metafizice ale lui Jaspers conțin și un răspuns la problema pe care am putea-o numi **geneză antropoexistențială**. Replicând, ateul Sartre rezolvă problema construind o teorie a omului care se autoproduce *ex nihilo*, făcându-l pe individ totalmente răspunzător pentru actele sale, izvorite dintr-o nelimitată libertate de opțiune. Orice determinism în comportamentul individului e anulat, iar omul nu mai poate reclama circumstanțe atenuante pentru urmările acțiunilor sale. E tot atât de adevărat însă că teza autocreării *ex nihilo* ar putea servi și pentru reducerea subiectului la un punct iresponsabil, din lipsă de principii de referință. Responsabilitate, dar față de cine? Și după ce criterii? Sigur, Jaspers — ca *predecesor* — e departe de a putea rezolva ulterior o asemenea problemă. El „a ales“ deja. Omul jaspersian, în plinătatea posibilităților sale existențiale, își este un dar din partea transcendenței, la care se raportează în acțiunile sale. Omul jaspersian nu s-a autocreat, chiar dacă putem spune că inițial nu apare ca *el însuși*, ci ca *obiectivare* a sa, și că se găsește pe *el însuși* relativându-și toate obiectivitățile *alter ego*-ului său biopsihic și social. El a fost „creat“ și așezat, prin propriile rădăcini, în mediul invizibil al „libertății“. Tulpina și coroana, adică părțile vizibile, mișcându-se conform necesității cauzale, nu-și aduc în mod necesar aminte de *rădăcini*, adică de originile transcendente. Dar dacă acest lucru se întâmplă (prin devenirea „existenței“, prin auto-„producere“ din propria posibilitate, termeni care nu desemnează decât un proces de „conștientizare“), atunci instanța față de care răspunde individul nu poate fi decât interioritatea liberă, care „ascultă“ de vocea lăuntrică prin care se revelează transcendența...

Un alt ateu din rîndul existențialiștilor, Martin Heidegger, dă o replică mai directă metafizicii mistice de tip jaspersian, cu toate că termenul de „replică“ trebuie înțeles și aici în sens negativ, adică doar în calitate de critică, nu și de contribuție la rezolvarea problemei pe care am numit-o geneză antropoexistențială. El scrie: „Rătăcirile biologiste încă nu e depășită dacă supraetajăm corporalității umane un suflet, sufletului un spirit și spiritului o existență, predicînd mai tare decît pînă acum cinstirea spiritelor, pentru ca mai apoi să lăsăm totuși să recadă totul în trăirea vieții, cu asigurarea avertizantă că gîndirea, prin noțiunile sale încremenite, distruge șuvoiul vital, iar gîndirea ființării deformează existența...“ [25, p. 67]. Pentru Heidegger este evident că esența umană nu e conținută în organismul animal. Iar dificultatea în definirea acesteia nu s-ar lăsa înlăturată nici prin înzestrarea omului cu un suflet nemuritor, nici prin darul rațiunii, nici prin caracterul de *persoană*. „De fiecare dată esența este ignorată, și anume pe baza aceluiași proiect metafizic“ [25, p. 67].

Adevărat, unii existențialiști, datorită problematicii contemporane abordate de ei, au lărgit întrucîtva cunoașterea sau premisele cunoașterii despre om, dar o cunoaștere reală, utilă, satisfăcătoare și cu maximă valoare reflectorie poate fi cîștigată numai prin cercetarea devenirii social-istorice a individual uman. Istoria a confirmat că modul de înțelegere concret-istoric al omului este cel care, depășind toate aporiile metafizice, face să progreseze neconținut cunoașterea despre om, viziunea dialectică a dezvoltării sale, a conexiunilor sale indestructibile în cadrul relațiilor sociale. O asemenea viziune explică nu numai realitatea obiectivă, dar și modificările subiective ale imaginilor despre această realitate, modificările de perspectivă conform pozițiilor diferite ocupate de subiecți într-un sistem social concret-istoric. Marxismul a dat aici răspunsuri fără echivoc, confirmate de autoritatea practicii. Problema antropogenezei, a dezvoltării societății și personalității umane, a relațiilor materiale și ideale fundamentale în societate, a formațiunilor social-istorice, a tipurilor umane create de ele, problema viitorului omenirii, toate acestea au primit în principiu și continuă să primească răspunsuri satisfăcătoare, permițînd o lărgire reală a cunoașterii și tratării problematicii omului contemporan.

Dar s-a pus cîndva și problema cauzelor care au dus la o anumită neglijare în cadrul marxismului a unei sfere teoretice atît de covîrșitoare în preocupările gîndirii contemporane cum e antropologia filosofică. Lăsăm la o parte — fiind cunoscute — lucrările lui C. I. Gulian, publicate la noi. Marxistul polonez Adam Schaff vede două „complexe cauzale“ [cf. 44, p. 57]: 1. Problema individului a fost împinsă pe planul doi de către mișcările revoluționare ale maselor, deosebit de intense în timpurile noastre. 2. Neîncrederea și antipatia față de această problemă se explică prin acapararea ei de către orientările politice și ideologice reacționare și prin utilizarea ei în cadrul anticomunismului. Dacă primul factor a început să dispară în calitate de cauză a „neglijării“, odată cu creșterea forțelor socialismului, cel de al doilea lua, cu timpul, proporții tot mai mari. *Era o greșeală* — spune Adam Schaff — *să se cedeze adversarului o problemă atît de importantă, și anume tocmai din mobiluri iraționale. Era o greșeală*, spunem noi, să se creadă că antropologia filosofică n-ar fi decît pseudo-știința despre individualismul burghez, respectiv că acesta ar fi fost definitiv înmormîntat „sub placa de marmură a Soldatului necunoscut“...

Greșeala a fost exploatată în mod copios și de către Jaspers. „Existența umană (*Dasein*)* devine o existență de masă (*Massendasein*). Individul se pierde în tipuri, care se impun prin propagandă și cinematograf și prin cotidianul nivelator al tuturor. În pierzania sa, el tinde spre un sentiment de încredere în sine prin acel «noi», participînd la o puternică forță“ [96, p. 313]. Jaspers prezintă organizarea maselor ca implacabilă, dar dezavuează solidaritatea pînă la identificarea cu cei mulți. Marile mase de proletari și oameni ai muncii — cu colectivismul lor, cu abnegația lor individuală în favoarea ansamblului, cu interese comune — apar ca o amenințare pentru individualismul european occidental, fenomen care a putut să se dezvolte pînă la hipertrofieri în tabăra celor privilegiați numai datorită exploatării în masă a celor pauperi. Continuînd de acolo unde s-a oprit filosoful, criticul marxist va arăta însă că revoluția socialistă e chemată să în-

* Traducerea termenului *Dasein* cu *existență* nu este improprie, dar ar putea da loc la confuzii. De aceea o evităm pe cît posibil. În cazul de față ni s-a părut totuși mai indicată decît sensul de *ființare prezentă* sau *ființare-aici*.

lătura acest atavism „preistoric“, această monstruoasă separare de clasă a „individualismului“ și „colectivismului“, să creeze baza economică pentru suprimarea extremelor într-o unitate definitivă a demnității umane și a dezvoltării multilaterale a personalității indivizilor socializați.

Mașinismul ca progres al forțelor de producție, însoțit de o adevărată explozie demografică, tendințele moderne cu tot felul de revoluții sociale și tehnico-științifice, care-și arogă dreptul de a rupe cu ceea ce marxismul a numit *preistoria societății*, împing spre panică pe gînditorul concreșcut prin toate firele, rădăcinile, originile sale social-vitale cu această „preistorie“. Perspectivele îi apar deodată ca un drum al pierzaniei. *Priviți* — va spune el — *mașinile voastre se comportă tot mai mult ca oamenii, iar oamenii tot mai mult ca mecanisme*. Procesul deconștientizării a început. *Asistăm poate la formarea unei noi specii zoologice...* Individul despuiat de „substanța umană“ acumulată de-a lungul mileniilor începe să devină rigid, să se fixeze, să se uniformizeze în masă, tipuri și funcții.

Regresul, involuția conștiinței de persoană, perspectiva zoologică a speciei, iată cum e descrisă pricina macabrului strigăt existențialist. Iată și obiectivul pe care și-l propune un Jaspers: nici mai mult, nici mai puțin decît **prevenirea omului în fața primejdiei de moarte care se furișează în continuarea tendințelor contemporane;** Nici mai mult, nici mai puțin decît **demonstrarea necesității unui salvator proces renașcentist** în plin secol douăzeci.

Ce-i drept, fenomenele de criză nu sînt de minimizat și povestea cu funcționalizarea, tipizarea, masificarea, deconștientizarea are un substrat real. Iată, de pildă, ce constată la noi Henri Wald: „Cine crede că a gîndi nu înseamnă nimic altceva decît a minui un anumit sistem de semne poate să creadă că și mașinile vor ajunge să gîndească mai bine decît oamenii. Mașinile au și început să utilizeze diversele sisteme de semne mai repede și mai precis decît oamenii... Asemenea prevestiri sînt astăzi cu atît mai alarmante, cu cît trăim, într-adevăr, un moment în care oamenii, solicitați mai mult de semnalele care se «percep» (mijloacele audiovizuale, *mass media*, B.W.) decît de semnificațiile care se «pricep», tind să reacționeze față de cultură mai mult prin «reflexe senzo-

riale» decît prin «reflecții intelectuale». Primejdia ca oamenii să ajungă să gîndească mai prost decît mașinile este deci mai mare decît primejdia ca mașinile să gîndească mai bine decît oamenii...» [60, p. 495]. „Scandalul logic“ al *inducției* de care numai gîndirea umană este capabilă, argument adus în discuție de autorul citat în favoarea unei viziuni optimiste asupra omului contemporan, se conjugă aici cu legitatea procesului istoric, contracarînd sporiitorile existențialiste.

Dar acela care a supraviețuit, tremurînd, 12 ani de *reich* fascist, putea cu evidentă îndreptățire să constate: „... există mării maheri, care, cu gîndul la istoria universală, cred că o pot cuprinde total cu ideea pură, sau că o pot stăpîni total cu o despotică putere factică, părăindu-li-se că se află la cîrma istoriei, acolo unde se moalează omul pentru viitor... există supușii, care își sacrifică viața în fanatismul confuz al credinței, care slujesc unui fîhrer sau unui partid și rezistă să trăiască într-o atmosferă a neveridicității, fiind gata să comită, la ordin, orice crimă“ [96, p. 313]. Angoasa care transpare din asemenea constatări, rezultă fără îndoială din experiența proprie, vizează, ca acuzație, o realitate pe care fostul profesor la Heidelberg a prevăzut-o, a suportat-o, a judecat-o și cu care s-a răfuit fără menajamente în anii postbelici, imprimînd operelor sale ulterioare o notă autobiografică clar antifascistă. În continuarea acestei linii, filosoful a evoluat pe calea unui pacifism foarte incomod cercurilor de extremă dreaptă, virulentelor reziduuri nenenazificate încă, din perioada ultimului *reich*.

Fără a scăpa din vedere recidivele sale anticomuniste, trebuie reținuți termenii în care existențialistul schițează portretul grotesc al politicianului burghez. Sub haina *sofisticii* contemporane, el vede tipul celor lipsiți de caracter, ocolind conflictele reale ca să nu riște prea mult, tipul nulităților vanitoase și lipsite de principii, roind în jurul puterii și pîndind momentul căpătuirii, țel căruia își subordonează întreaga facultate de a raționa. Asemenea elemente profesează arta prefăcătoriei fără scrupule, arta de a fi volubil sau rigid, sociabil sau rezervat, patetic sau sobru, sentimental sau brutal, supus, lingușitor sau arogant, radical sau conservator, după caz, după cum cere momentul și împrejurarea. Schițînd și primejdia permanentă ca astfel de elemente ipocrite să răzbească la cîrma destinului unei națiuni, „portretul psihologic al so-

fistului“ [cf. 78, pp. 168—171] reprezintă o acuzație pe cît de gravă pe atît de necruțătoare la adresa tagmei politicianiste: „Limbașul, ei îl cunosc îndeosebi ca mijloc de a cîștiga sau a-și confirma puterea asupra altora, gîndirea lor e avocățască, sofistică, ea însăși întotdeauna un mijloc în lupta pentru putere. Avîntul lor vital, pînă la gest și ton, e legat de conștiința puterii“ [96, p. 324].

Dar oricît ar fi de critic, Jaspers nu explică și în mod determinist mecanismul primejdiilor sociale la care se referă. El pune totul pe seama unor imbolduri instinctive ale *fiarei* ce conviețuiește în persoana aceluiași individ cu „existența umană“, sau cu poleiala de civilizație cîștigată prin acumularea istorică a fragilei tradiții. „Neliniștea“ căutării îi urcă pe oameni pe culmile istoriei și-i prăbușește în prăpăstiile ei. *Neliniștea* devine revoltă, ură, dispreț, dezavuare a tot ce există și se asociază cu angosta, cu desperarea, cu cinismul și aparenta uitare de sine în searbăda vitalitate biologică...

Paleta psihologică jaspersiană se desfășoară între personalitatea agresivă și nonpersonalitatea pasivă, cunoscînd și unele exemplare de oameni valoroși, care trebuie descoperiți și promovați pe pedestalul social ce li se cuvine. După o asemenea tipologie antinomică, este un adevărat eveniment să întîlnești ponderări și relativări de felul: „Oricum însă ai descrie pe oamenii care trăiesc azi, ei rămîn ambigui, neputînd fi reduși la tipic. Mase mari parcă zac încă în somn“ [96, p. 314]. Cu alte cuvinte, agresivii, demagogii, pasivii, supușii, sofistii, ipocriții și silențioșii nu sînt totul, masele „somnolente“ reprezintă marea rezervă a viitorului... Pînă atunci însă, existențialistul vede politicianismul, însoțit de victoria temporară a nihilismului, aducînd în fruntea societății pe „neandertalezii cu tehnică“ [cf. 96, p. 323]. Ceea ce înseamnă instituirea unor regimuri de teroare. Și dacă o privire spre trecutul istoric relevă că teroare, schingiui, deportări, exterminări au existat și sub asirieni sau mongoli, aceasta nu în proporțiile monstruoase de azi, înlesnite de tehnică. Mulțimea de dezrădăcinați lipsiți de orizont și țel, de patrie și cămin, expuși samavolniciei aparatelor politice, îl obsedează pe gînditor, care înclină să vadă în acest fenomen un simbol pentru drumul omului către neant.

Imaginea odioasă a aparatului de stat birocratizat, în care omul are valoarea unei hîrtii de identitate, în care asputa individului planează mereu amenințarea de a fi zdrobit, stimulează verbiajul jaspersian pînă la plasticitate beletristică. Urmărind gîndul filosofului, cercetătorul are viziunea unei săli arhipline, cu ușile și ferestrele ferecate, în care nimeni nu scapă de tiradele oratorului; sala aceasta reprezintă lumea contemporană văzută de existențialist. O lume din care nu se mai poate evada; nici în pădure, nici în deșert, nici în alte teritorii nelocuite. Totul e ocupat, spațiul geografic e închis ermetic pentru umanitatea terestră, iar presiunea crește neconținut... Sub această presiune dospește plămada viitoarei omeniri! De aceea nimeni nu mai poate fi indiferent față de politică: „Oricine conviețuiește cu adevărat, trebuie să se decidă în lupta pentru realitatea politică viitoare“ [96, p. 324]. O asemenea decizie împinge în mod necesar la *comunicare*; însă la o comunicare de alt tip decît cea elogiată de filosof, la comunicarea în *Dasein*, a cărei proliferare e revendicată de maturitatea tîrzie a gîndirii sale politice.

După ce scăpase teafăr de sub tirania nazistă, simțindu-se „vinovat“ că a supraviețuit, Jaspers — cum am mai arătat — se știa chemat să lanseze și un apel politic. Seriozitatea apelului va fi omologată ca atare de opinia publică prin acceptarea cu interes a criticii sale la adresa statului vest-german postbelic*, o critică curajoasă, dacă se face abstracție de faptul că octogenarul de la Basel se afla de fapt în siguranță, sau în orice caz dincolo de limita teritorială pînă la care ar putea ajunge brațul

* Spre deosebire de unii comentatori, care încercaseră să acrediteze ideea după care Jaspers ar fi schimbat macazul în politică, noi am vrea să subliniem că lucrurile sînt departe de orice schimbare în esență. Critica la adresa politicianilor a mers la el mină în mină cu un pro- și panoccidentalism de tip adenauerian. Aceasta, deși cu ocazia unei cuvîntări publice în 1958 — deci înaintea apariției cărții *Wohin treibt die Bundesrepublik* [114] — el va afirma, spre stupefacția celor prezenți: „Cele două mari partide ale noastre au ambele o temelie politică neveridică. Primul se bazează pe marxismul de fapt abandonat de către el și nimerește astfel în confuzia gîndirii. Celălalt partid se numește creștin, cu toate că este imposibil să se clădească în mod cinstit un partid politic pe credința biblică...“ [103, p. 20]. În fapt, Jaspers va continua să revendice însușirea politicii defunctului Adenauer și părăsirea ideii de „luptă a unor clase care nu mai există“ [103, p. 21].

provocator de șicane a jurisdicției ofensate, situație ori-cînd convertibilă într-un statut de exilat.

Cerînd lichidarea indiferenței față de politică și decizie „în lupta pentru realitatea politică viitoare“, Jaspers revendică în fond crearea condițiilor necesare desfășurării „destingherite a individului uman. Revendicare utopică, pentru că vremea cînd asemenea aspirații s-ar mai fi putut parțial realiza, în cadrul relațiilor burgheze, trecuse ireversibil. Cerînd libertate și șanse egale pentru toată lumea, existențialistul viza un umanism în alianță „cu acele forțe care într-adevăr vor să promoveze destinul și șansele tuturor“ [96, p. 324]. Politica să aibă ca imperativ suprem respectarea drepturilor omului...

Teza despre necesitatea promovării șanselor și a libertății *pentru toți* nu rezistă însă unei confruntări cu relațiile, interesele și practicile sociale într-o orînduire cu clase antagoniste. Întîi de toate, este ambiguă. Libertatea nu poate fi „pentru toți“, ea nu poate fi și pentru dușmanii libertății! Adevăr subliniat de însuși Jaspers, la un anumit moment dat. La fel nici șansele nu pot fi asigurate în mod egalitar „pentru toți“. Ce ar însemna, de pildă, o reglementare a șanselor pentru criminali? E clar că absolutizarea unor asemenea principii ar fi un nonsens. Apoi, ambiguității i se adaugă caracterul utopic al tezei. Șansele egale și libertate pentru toți în societatea cu clase antagonice înseamnă un vis irealizabil. Cîte idei altruiste, cîte opere de binefacere, cîte instituții filantropice promovate de oameni generosi, cîte încercări de tipul „capitalismului popular“ n-au eșuat în fața adevărului simplu, dar fundamental, că relațiile *obiective* sînt atotputernice! Ele promovează, independent de voința și dorința oamenilor, numai ceea ce le este conform; și zădărnicesc tot ce le sfidează.

Reorganizarea revoluționară a relațiilor sociale obiective constituite premisa reușitei tuturor ideilor generoase cu privire la om. Evident, reorganizarea înseamnă aici revoluție, iar revoluția implică și „violență“. Însă, după cum am mai arătat, Jaspers are pur și simplu oroare față de violență: *forța să fie utilizată numai împotriva forței; dar cine utilizează forța, fie și pentru o cauză umanistă, este în primejdie de a degenera el însuși în bestie*. „Problema destinului omenirii e astăzi cum să luptăm cu dragonul fără să devenim noi înșine dragoni și fără să pierdem din puterea necesară pentru strunirea dragonului“

[96, p. 324]. Utilizând forța împotriva neomeniei, omul ar asimila contrariul său, întrucât practică metodele acesteia. Jaspers nu face distincție de conținut: violența e violență. Și nici n-ar putea fi altfel, de vreme ce conform antropologismului său omul e om și merită considerare egalitară, indiferent de poziția lui socială, indiferent de rolul său în societate. Iată logica, în gândirea „fără rezultate raționale“. În realitate, un asemenea tabu — lipsit de discernămint social — e apt să perpetueze rânduilele burgheze, iar rânduilele burgheze mențin tocmai antiumanismul acuzat de existențialist. Iată și cercul vicios în care a nimerit, și din care există o singură ieșire: cea către „neant“, recte cea revoluționară. Departe de orice nihilism, această ieșire, ca negare dialectică, înseamnă în principiu acceptarea soluțiilor marxist-leniniste, acțiune în spiritul tendințelor revoluționare contemporane.

Antropologismul jaspersian pus sub condiția politică apelează și de astă dată la serviciile „dialecticii polare“. Se postulează ostentativ inexistența orinduirii perfecte, definitive, se trece la ridiculizarea luptei revoluționare pentru dreptate socială, propunându-se drept surrogat *activitatea reformatoare și de îngrădire a samavolniciei veșnice* [cf. 96, p. 325]. Consternarea care i-a cuprins pe apologetii rânduilelor social-politice din patria sa în urma apariției cărții *Wohin treibt die Bundesrepublik* (1966) a sfârșit printr-un val de proteste vehemente. Curînd, a apărut cartea lui Karl J. Newman, *Wer treibt die Bundesrepublik wohin?* (Verlag Wissenschaft und Politik, Köln, 1968), pe care recenzentul Ernest Otto Maetzke o aprecia în *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Nr. 172 din 27 iulie 1968, p. 6) ca „replică întîrziată dar eficace la atacul asupra democrației germane, cea mai de succes de pînă acum“...

Ce a provocat verva polemică a lui Karl J. Newman? Teoria lui Jaspers despre așa-zisa *dialectică polară*, după care omul s-ar afla într-o permanentă situație de opțiune între alternative extreme! Vizibil enervat că Jaspers putea să fie atît de imprudent, încît să livreze argumente unor comentatori marxiști (cartea lui Jaspers a fost îndelung comentată și citată de către presa din R.D.G.), Maetzke scrie în *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: „Se poate dovedi fără dificultate că filosoful de la Basel, în ciuda atitudinii sale dovedite, de rezistență împotriva național-socialismului, nu a fost nicidecum un educator în-

tr-ale democrației, ci mai degrabă contrariul.“ Cauza pentru care i se aduc lui Jaspers asemenea grave acuzații dinspre dreapta iese în vileag în același articol: Jaspers a cutezat să critice partidele autoare ale legislației excepționale, să opună profilului unor politicieni venali utopia sa despre elita morală, să demaște public pluralismul politicianist ipocrit, respectiv să opună simulacrului inutil și de uzură înaintată al democrației burgheze autoritatea unor virtuți umane reale... Nervozitate inutilă însă, căci la Jaspers marea „dilemă“ a întregii ideologii burgheze contemporane e văzută de pe aceleași poziții: despotism ori „libertatea șanselor deschise“, stabilitatea aparentă sub teroare cu o evoluție haotică a sclaviei încremenite, ori drumul reformelor spre posibilitatea (!) libertății; samavolnicie, ori rînduială reglementată juridic [cf. 96, pp. 325—326].

Contemporaneitatea în viziunea existențialistului se caracterizează prin dezlănțuirea forței nude. Oamenii doriți să trăiască în libertate și umanism ar avea doar alternativă militantă pentru dezideratul lor: să fie gata să lupte și să moară [cf. 96, p. 326]. Această idee, atît de diferită față de teoria *comunicării*, apare, ce-i drept, izolată, în legătură cu alergia anti-„totalitaristă“ a filosofului; reținem însă nuanța de radicalitate în aspirațiile sale către un tip de civilizație umanistă, fie și distorsionat, utopic.

Dar, pînă la urmă, oricare ar fi fost contextul în care s-a lansat acest apel — la disponibilitate pentru jertfa supremă în numele democrației (burgheze)... — *scripta manent!* Mărturie pentru marasmul în care poate fi atras filosoful burghez, oricît de bine intenționat, mărturie pentru rătăcirea aceluia care — deși timp de o viață lungă de om promite lumii că va milita numai pentru adevăr și pentru răspunderea personală a fiecărui individ, înfierînd „nihilismul“ în ipostazele sale, demascînd abaterile conformiste, camuflajele psihologice și sociale, cupiditățile și pornirile instinctive neluminate de conștiință, că va căuta umanismul și modalitățile de conviețuire în demnitate — cade el însuși în capcana celei mai prost camuflete propagande, însușindu-și terminologia belicoasă a cruciaților faliți ai „libertății“ occidentale, fără să fi găsit ce căuta: adevărul umanism; și fără să se fi convins în prealabil dacă ceea ce căuta cu atîta ardoare, nu cumva se află acolo unde s-ar fi așteptat mai puțin să fie, la celălalt

pol social-politic, la socialismul științific transformat în realitate de atâtea popoare și națiuni.

Nevăzînd în jurul său ceva ce ar putea semăna a umanism de viitor, Jaspers emite în mod surprinzător teza că „*un umanism eficient ar fi un umanism principial pentru toți*“ [96, p. 329]. Speculațiile sînt apoi întregite prin observații empirice care merg pînă la sesizarea rolului crescînd al maselor în realizarea acestui deziderat: „Exigența maselor... va conta în viitor și mai mult ca azi. Nu supraviețuiește nici-o realitate spirituală care nu e purtată de mase“. Iar personalității și elitei i se atribuie în același context rolul de valoare maximă și pilduitoare, ceea ce se traduce în forța lor de atracție asupra maselor: „...realizarea va fi cu atît mai adevărată, cu cît se ridică indivizi singulari ale căror viziuni, gînduri, simboluri erijează etaloanele“.

Iată cum însuși Jaspers, care a postulat imposibilitatea *idealului*, transformă umanismul dintr-o sarcină practică, concretă a societății, într-un ideal cu liniștitoare calitate de a nu tulbura pe nimeni și de a rămîne mereu viitor. Iată cum însuși Jaspers, după ce a „distrus“ credința în idealuri, în acele idealuri care reprezintă un pericol pentru rînduiri statornicite, reîncepe pe neantului existențial o nouă credință, într-un ideal dubios, care se realizează prin pilda unei problematice aristocrații morale (din pură modestie, silențioasă și invizibilă...) și prin receptivitatea, disponibilitatea și exigențele în creștere ale unor mase răbdătoare, înzestrate cu mirifică facultate de a vedea ce nu poate fi văzut: pildele de înaltă ținută moral-existențialistă...

Să revenim însă la disputa lui A. Schaff cu existențialistii. Într-adevăr, marxismul există *abia de un secol*, iar radicalitatea și dimensiunile transformărilor istorice pe care le-a prognosticat sînt de așa natură încît nu se pot realiza „instantaneu“, și cu atît mai puțin transformările din conștiința socială. Cît reprezintă un secol față de mileniiile timpului istoric? Apoi, procesul anticipat de marxism, departe de a se fi încheiat, abia a început. Faptul că de curînd vorbim și despre o sociologie marxistă, o psihologie socială marxistă, o antropologie filosofică marxistă, un structuralism marxist, despre axiologie, antropocentrismul artei etc., faptul că de curînd a început și pro-

cesul de reconsiderare și asimilare marxistă a unor științe ca cibernetica și genetica, nu constituie oare cel mai sigur indiciu de continuitate și progres în marșul impetuos pe care l-a început marxismul odată cu apariția sa ca răspuns la cerințele dezvoltării societății umane moderne și contemporane?

Argumentul nostru vrea să preîntîmpine absolutizarea cauzelor subiective imediate ale interpretărilor, viziunilor, aprecierilor eronate și ale „neglijării“ problematicei omului în cadrul marxismului, așa cum se pare că ar fi posibil, acceptînd fără completări explicația lui A. Schaff. Căci atît „împingerea pe planul doi“ cît și repulsia în urma „acaparării“ problematicei antropologice de către ideologia burgheză nu sînt altceva decît factori subiectivi, care ar trebui, la rîndul lor, chestionați după cauze obiective. Nu trebuie să ne lăsăm stăpîniți de prejudecata că „lacunele“ marxismului nu pot avea decît cauze subiective. Marxismul nu e o construcție voluntaristă a geniilor proletariatului, ci teoretizarea științifică a unor procese obiective și el va conține toate „lacunele“ pe care le „conțin“ și procesele respective în stadiul respectiv. În dialogul său cu existențialistii, A. Schaff a dat o interpretare creator marxistă problematicei omului. Perspicacitatea sa în sesizarea fenomenelor sociale contemporane, plauzibilitatea explicațiilor, îndemnurilor și aserțiunilor sale nu pot fi puse la îndoială. De aceea, Schaff nu trebuie *combătut*, ci *completat*! Căci, după cum „nu e vina făuritorilor marxismului dacă unii marxiști au interpretat sociologist noțiunea «procesului de viață», reducînd-o la relații economice și social-politice“ [21, p. 123], tot așa nu e vina marxiștilor contemporani că nu găsesc pe toate drumurile teze marxiste gata elaborate și că nu sînt infailibili în căutările lor. *Răspunsurile la chestionarul antropofilosofic sînt în funcție de progresul cunoașterii, iar acesta în funcție de progresul social-istoric, progres care trece în mod necesar prin etapa absolut originală a transformării conștiinței umane pe calea educării ei dirijate în cadrul sistemului social-politic al socialismului.*

În această ordine de idei se impune și reconstruirea marxistă a antropologiei filosofice, prin aportul a cît mai multe științe particulare și discipline filosofice, prin integrarea valorilor gîndirii nemarxiste, prin delimitarea față de deformările ei subiectiviste și față de excesele

structuraliste, prin efortul propriu de elaborare teoretică — sarcini desigur infinit mai dificile decât acea pe care și-o poate propune o exegeză a operei unui singur gânditor nemarxist. Contestînd valabilitatea obiectivă a tuturor valorilor pentru „ființarea” autentică a eu-lui, prefigurînd în mod grotesc o tipologie umană degradată și în curs de constituire după o tablă de antivalori, acest gânditor a formulat însă o *critică a valorilor etice în genere*, dezvăluind ipocrizia normelor morale ale societății în care a trăit și propunînd o „etică filosofică” pretins mai adecvată specificității umane. Dar să vedem ce anume are de spus Karl Jaspers în acest domeniu al reflecției filosofice.

PREMISE ALE UNEI „ETICI FILOSOFICE”

Pentru început, considerăm necesare cîteva succinte considerații privind noțiunile de *sens*, *valoare*, *libertate*, *rău* și *bine*.

În legătură cu noțiunea de *sens*, și de astă dată trebuie să fim de acord cu spusele lui Schaff: „Atîta vreme cît vor exista oameni care mor, se tem de moarte, pierd ființe iubite și se tem de asemenea pierderi, suferă fizic și psihic... ei, în afara cunoașterii transformărilor formațiunilor sociale, vor dori și cunoștințe despre modul cum să-și înțeleagă probleme personale și cum să se comporte” [44, p. 58]. Problema constă tocmai în dificultățile reale pe care le întîmpină obținerea unor asemenea cunoștințe, dificultăți care se reflectă în posibilitatea afirmației că *individul, fiind „abandonat” în cursul generalizării științifice, nu poate fi obiect al unei cunoașteri teoretice, general-valabile*.

Consemnînd dificultatea cuprinderii problematicii individuale în teorie, Adam Schaff subliniază postulatul aristotelic potrivit căruia orice știință este știința generalului, a adevărilor esențiale care fac abstracție de individual... Ca și cum „individual” ar însemna doar individ uman, ins, eu, ca și cum individul uman ar fi numai individual și n-ar conține și generalul, ca și cum generalul ar exista dincolo de individual, respectiv în afara acestuia și s-ar reflecta numai pe sine... Este modelul de gîndire conform căruia s-au constituit acele concepții care pretind ca problematica omului să fie *numai* a individualului, ca

antropologia filosofică să fie *numai* o problematică a individului singular, a persoanei în originalitatea ei. Lucru desigur *irealizabil*, întrucât opune sensului real al vieții absurdul absolut al contingentei. **Omul, individul uman este esențialmente persoană și relație, în același timp. E greșit să-l izolezi din conexiunea socială, căci problematica sa exclusiv irepetabilă, exclusiv originală, frizează într-adevăr și inevitabil absurdul prin această operație.**

Înseamnă oare că identitatea personală a insului trebuie eliminată din câmpul cunoașterii, ca lipsită de sens? Înseamnă că problematica omului sub acest aspect ar trebui cedată iraționalismului, misticismului sau altor forme ale ideologiei decadente? Nicidecum. Avem certitudinea *nemuririi sociale a individualității* și aceasta motivează suficient preocupările de cuprindere a insului concret în sfera de interes a antropologiei filosofice. Dar sarcinile cunoașterii nu se pot rezolva în afara reflectării conștiente. Cunoașterea nu înseamnă identificarea imaginii cu obiectul, ci doar recunoașterea raportului de determinare obiectivă și a coincidenței aproximative, perfectibile în reflectare. Cunoașterea și numai ea cuprinde adevărul despre noi. Individul nu este *abandonat* în cursul cunoașterii, ci abia în acest cadru este *cuprins* în ceea ce are el esențial.

Adevărat, ceea ce avem noi în vedere aici nu se rezumă la reflectarea rațional-discursivă. Lumea interioară a sentimentelor „mele“ o sesizez mai direct trăind-o; un partener de comunicare potrivit o poate intui, dar conștientizarea înseamnă cunoașterea ei, mai ales că prin comunicare și comparație cu celălalt constat că lumea sentimentelor și trăirilor „mele“ e analoagă cu lumea sentimentelor și trăirilor celuilalt. **Eu-l e unic și multiplu. Ca unic, e perisabil; ca multiplu, nelimitat în timp. Ca unic e irepetabil, ca multiplu se perpetuează.**

În fața morții, *ego*-ul jaspersian se întreabă: care poate fi valoarea vieții, *sensul* ei? O problemă răscolitoare prin nemiloasa ei implacabilitate. Aici Jaspers ar zice că formularea unui răspuns nu depinde numai de cunoaștere, de judecata indiferentă a unui creier imparțial, ci implică un puternic element subiectiv-afectiv, avid de sens și valoare, „*existențial*“. Dar ce realitate umană nu presupune un asemenea element! Afectivitatea subiectului participă la întreaga lui activitate rațională. Pe de altă parte, aceeași întrebare și-o pun miliarde de indivizi, de la cei

ce nu se pot împăca cu gândul dispariției, pînă la cei care acceptă cu stoicism necesitatea naturală a morții. Dacă se întreabă mai frecvent sau mai rar, cu mai mult sau mai puțin patos, cu mai profundă sau mai superficială interiorizare, aceasta e doar o chestiune de intensitate. Calitativ însă, interogația rămîne aceeași. Este momentul trecerii conștiinței la perspectiva axiologică și a rațiunii la contemplarea, analiza, judecarea sentimentelor intime, *cu importante consecințe pentru comportament, conduită și acțiune*. Sentimentul valorii sau nonvalorii, al finalității sau absurdității actelor umane depinde desigur de o determinantă obiectivă, socială. Dar cu aceasta, problematica individului uman și a capriciilor afectivității sale abia începe.

Într-adevăr, simțămintele, sensibilitățile personale nu urmează întotdeauna criterii raționale. În acest sens, Adam Schaff vede factori psihologici și fiziologici imprevizibili, cu pondere importantă în formarea elementului individual, încît nu se sfiește să numească situația de dificultate teoretică la care a ajuns un „fapt neplăcut“ [cf. 44, p. 64]. Cu alte cuvinte, individualul ar fi iremediabil individual și trebuie să rămînă exclusiv de domeniul spontanului, de domeniul întâmplării. Sentimentul de apartenență generică nu mai contează; solidaritatea umană ancestrală, „instinctul“ social (deviat și deformat numai ca spirit de castă al claselor dominante în societățile cu relații antagonice), solidaritatea elementară a celor opriți, compasiunea vibrantă a omului fără deformări egoiste față de suferințele aproapelui, abnegația, dăruirea și devotamentul pentru colectivitate, mergînd pînă la jertfa fizică personală, eroismul „mitic“, „romantic“ sau pregnant contemporan, sfîșierea lăuntrică, conflictele de conștiință ale individului singularizat, nepervertit, aflat în situația de adversitate cu mediul său social, sentimentul valorii reciproce decurgînd din dependența și utilitatea reciprocă, toate acestea sînt date uitării în încercarea de problematizare a lui A. Schaff. Ca și cum raționalitatea rece, nepasională, mașinală ar fi unica funcție capabilă să ne reveleze adevărul. Or, o asemenea unilateralizare nu poate oferi decît o cunoaștere cu „limite“ și enigme, pentru că își refuză întregirea cu părți esențiale ale adevărului *uman*, nivelul singularului irepetabil.

Afirmînd că omul e o ființă socială, înțelegem să-l considerăm ca o **unitate între general, particular și indi-**

vidual, ca entitate ontologic nedisecabilă. În om nu există individualul antropologic separat de generalul sociologic. De aceea, calea cea mai rodnică ni se pare a fi o continuare în precizarea întrebării: *Care e rostul și valoarea vieții conform cenzurii sociale?*

Categoriile de *sens* și *valoare* vizează individul în primul rînd ca relație și produs social, ca agent, ca subiect al acțiunii sociale și nu doar ca originalitate înșingurată. Dacă pentru *mine*, individ singular, în cazuri excepționale, viața își poate pierde sensul, ea continuă să aibă sens și valoare obiectivă pentru altul, pentru infinitatea de *ego-uri* ale speciei, pentru societate, pentru acel ansamblu din care fac parte ca *moment*. Constatarea *sensului* și *valorii* vieții raportată la ansamblu îmi redă perspectiva pierdută ca individ singular, și cu aceasta ne aflăm din nou pe faleza solidă a științei, unde cuprinderile teoretice sînt fără îndoială oricînd posibile, chiar și în cazul trecerii la etică, unde individualitatea devine scop, scop realizabil numai prin „mijlocul” *societate*.

Normal că o asemenea ordine de idei va fi tocmai contrariul dubioasei autorealizări „pentru sine”, în care *sensul* și *valoarea* au un statut atît de labil. Numai autorealizarea în societate poate oferi sens și valoare existenței individuale. Dealtfel, autorealizarea nici n-ar fi posibilă în afara acestui cadru. Pentru individ viața poate avea valoare *reală* numai în măsura în care ea are valoare pentru societate. Și numai o valoare reală obține confirmarea de *sens* și *semnificație*. Redusă la un sentiment *pur* subiectiv, „valoarea” nu poate fi decît o ficțiune anodină sau a nonvaloare obiectivă. Observăm că un asemenea răspuns ar fi deja dincolo de problematica ultra-individualistă a existențialismului și ar dizolva opoziția absolută individ-societate.

Individul există în și prin societate. Ca atare, *sensul* ar trebui să-i devină asimilabil subiectiv, dacă ridică pretenții la autorealizare. Căutătorii înverșunați de sens și valoare abstractă, ignorînd aspectul praxiologic al chestiunii, ar putea complica problema, întrebînd: dar care e *sensul* societății? Problemă insolubilă după Jaspers și absurdă în fond, deoarece continuarea ei în extrapolări ar duce la punerea sub semnul întrebării a întregului univers. Ceea ce nu înseamnă o *interdicție* pentru reflexia filosofică. Omul nu poate să nu se raporteze la univers.

Din multitudinea de raporturi pe care le studiază filosofia — om—natură, om—societate, om—om, om—univers — la Jaspers primează două, adică *raportul interuman*, împins pînă la polaritatea relației intersubiective, și *raportul omului cu universul*, lucru pe care Ion Tudosescu într-o motivație foarte seducătoare dar după părerea noastră unilateral praxiologică îl califică explicit ca „păcat originar” al cugetării filosofice [cf. 52, p. 159]. Din posibilitatea constatării că omul ar fi un fenomen-surpriză, unic, singular în univers (spunem *posibilitate* pentru că știința încă n-a infirmat filosofia pe acest tărîm) nu se poate trage concluzia imposibilității unei ipoteze contrare.*

În ce privește *sensul* vieții omului terestru, după cele expuse, ar trebui să consemnăm semnul nostru de întrebare față de rezervele lui A. Schaff. Căci se pare că el neagă posibilitatea aprecierii *științifice* a sensului vieții [cf. 44, p. 65—67]. În viziunea noastră, sentimentul datoriei și al responsabilității, obligativitatea indiscutabilă a omului de a-și cultiva un asemenea sentiment față de factorii care i-au dat viață și personalitate, respectiv i-au creat premisele existenței și condiției umane, e suficient pentru statornicirea unui raport socialmente integrator sub aspectul acțiunii, postulat care ar rezolva și problema *sensului*, chiar în cazul absenței unor convingeri ideologice marxiste. Această integrare „subordonatoare” n-ar știrbi cu nimic demnitatea individului, ci ar trece și acum, precum în toate timpurile, drept supremă faptă morală, crescînd nelimitat ca valoare în societatea socialistă.

S-au susținut păreri care explică acuitatea problematicei omului în zilele noastre în legătură directă cu marile transformări revoluționare, prin trecerea de la capitalism la socialism, procesul revoluționar punînd pe tot mai mulți indivizi, mase tot mai largi de oameni în fața necesității de a se decide pentru una din alternative. În fața acestui imperativ omul ar intui gravitatea momentului și caracterul creator de destin al alegerii, trecerea de la capitalism la socialism fiind istoricește legată de ultima mare luptă de clasă. Aceste viziuni globale conchid că problematica sensului vieții și a destinului individului uman nu ar fi o problemă primar-antropologică, ci mai curînd una socială, de clasă. Putem fi de acord cu această ordine de ierarhi-

* Dealtfel Jaspers, confruntat cu tulburătoarea problemă a singularității ființei raționale în infinitatea exasperantă a universului, pare că nu e de aceeași părere cu Henri Wald [cf. 66, p. 55].

zare, dar dacă ne vom opri la instituirea sau constatarea ei, nu vom progresa cu nimic în problematica omului ca atare și în cercetarea unui fenomen filosofic de felul existențialismului. La nivelul individului problematica se diversifică, se nuanțează, iar reprezentările noastre, atât de evidente în macrouniversul social, nu mai acoperă decât un număr limitat de realități psihice. Omul nu caută sensul vieții numai în legătură cu politica. Orice rezumare la concepțiile schematice ar face inutilă continuarea discuției.

Întrebarea referitoare la sensul universal, absolut al lumii, al istoriei umane, al existenței e combătută de Jaspers ca pseudo-problemă, desigur de pe alte poziții. Sens ar exista numai în mod particular, iar particularul ar putea fi înțeles numai în conexiunea sa concretă. „Întrebarea după sens, adresată universului în așa fel încât să fie vizată transcendența, e imposibilă ca ipoteză” [79, vol. III, p. 54]. Și aceasta pe motiv că transcendența nu e subsumabilă unei categorii: „Tot ce e sens înseamnă limitare și strîmtorare față de transcendență”. Este desigur deformarea fideistă a unei probleme în fond justă. **Jaspers înțelege altceva prin raportarea omului la univers, din care el desprinde „transcendența”. Universul său înseamnă ceva finit, creație a transcendenței infinite, iar infinitul constituie numai o trăsătură a transcendenței sale, asimilată cu divinitatea.** Pentru existențialist — în plan gnoseologic — **nu există deci sens absolut, ci numai relativ.** La antipodul a tot ce ar avea „sens” pentru om se află aspectele absurdului și nonsensului, descompunere, moarte, anarhie, crimă, nebunie, sinucidere, indiferență, arbitrar [cf. 79, vol. III, p. 54]. În acest context sensul vieții devine *problematic*, datorită lipsei de coincidență dintre obiectivele individului și mersul istoriei [cf. 78, p. 6].

Negăsind sens și satisfacție deplină, „absolută” în realitatea obiectivă — și e problemă rezolvabilă de ce nu găsește — filosoful își îndreaptă cercetarea spre o imaginară sferă a *posibilităților nelimitate*, privind toate realitățile cu sensul și nonsensul lor particular, relativ, ca manifestare a supranaturalului transcendent în care și numai în care ar putea sălășlui, incognoscibil, sensul *originar* și *final* al existenței. Plasarea în *infinit* și *absolut* a tuturor speranțelor de satisfacție este de astă dată o contradicție evidentă față de cele afirmate anterior, dar existențialistul nu se sinchisește cîtuși de puțin de contradicțiile logice.

Judecată după criterii „absolute”, viața pămîntească pur „obiectivă” i se pare searbădă, lipsită de sens real și valoare trainică. Numai contopirea cu transcendența poate fi scopul suprem al comportamentului uman...

Declarîndu-se împotriva recunoașterii de către rațiune a unui sens, scop, țel în istoria și viața umană, **Jaspers neagă doar cognoscibilitatea finalității, nu și existența acesteia**, despre care vorbește ca despre un lucru *dat* și din care face pînă la urmă o chestiune de credință și certitudine mistică: **sensul și scopul adevărat, spre care tinde omul, nu se află în lume, nu poate fi recunoscut nici în afara lumii, dar el există!**

E cît se poate de clar că, făcînd o afirmație fără **acoperire**, filosoful nu poate exclama „evrica”! O asemenea gratuitate nu poate transmite nimănui satisfacții morale în acțiunea umană, nici vreo certitudine sau consolare. „Gîndirea fără rezultate raționale” raționează totuși resemnată: de vreme ce sîntem prezenți în această vale a plîngerii, trebuie să avem și **țeluri particulare** care să dea un simulacru de sens zbuciumului nostru [cf. 93, pp. 317—318]. De pildă: *civilizarea și umanizarea omului*, cu toată ignoranța noastră în privința rostului extra-uman absolut pe care le-ar avea; *libertatea*, cu toate că pînă acum n-a fost realizată decât experimental și nu va putea fi realizată pe plan social decât ca libertate politică; *omul valoros*, creația spirituală, cultura, geniul cu pîcșurile corespunzătoare ale istoriei umane, cu toate că unitatea acestei istorii există pînă acum doar ca prezumție nedemonstrabilă; *revelația* ființării prin om, revelația divină, cu toate că pînă acum doar puțini s-au dovedit accesibili pentru ea. Iată cîteva din *țelurile* „particulare” — realizabile și în anumite limite chiar realizate — care, în concepția filosofului, par a da sens vieții. Dezvoltarea istorică însă, ca totalitate, nu conține nici un sens accesibil cunoașterii. În istorie vedem procesul *parțial* cognoscibil. Dar ultima rațiune a procesului ne scapă, ea fiind de competența transcendenței...

De confuzia în ceea ce privește accepția multiplă a termenului *Sinn* (semnificație și sens), de planul general filosofic al categoriei de *libertate* și planul juridic-politic al acesteia nu ne mai ocupăm aici. Importantă ni se pare însă demonstrația că, în fond, problema abordată de filosof e falsă. **Nu există nici un motiv** de a căuta sau de a introduce în chip antropomorfic vreun sens sau scop spe-

cial, vreo menire sau semnificație deosebită în procesul istoric obiectiv, în formele de mișcare ale materiei. Teleologismul, finalismul n-au ce căuta aici. Mișcarea există independent de subiectivitate și cu aceasta se epuizează orice speculație finalistă pe tema transcendenței.* Altfel stau lucrurile cu noțiunea de „sens al vieții“, în accepția de scop și țel al existenței individului uman. Noțiuni ca **sens, scop, sau menire se referă exclusiv la om**. Numai omul, ca ființă înzestrată cu conștiință, își poate propune țeluri, poate urmări scopuri, în atingerea cărora să-și vadă sensul vieții. Materialismul dialectic respinge orice supoziții cu privire la vreun „plan“ ascuns în istorie, orice finalism istoric sau universal, pretins cognoscibil sau incognoscibil, intuibil sau „luminabil“ într-o metafizică subiectivistă și creator de satisfacții mistice sau insatisfacții lumești.

Societatea, natura, universul pur și simplu există fără să aibă nevoie de interpretări și explicații antropomorfe, chiar dacă afirmația beletristic colorată (*pars pro toto!*) că *prin om determinismul universal devine conștient de sine însuși, începând să acționeze prin intermediul scopurilor* [cf. 32, p. 222] este parțial adevărată. Determinismul universal rămâne totuși *universal* și nu poate fi substituit cu ceea ce a fost denumit „ontosul uman“. Sensul ființării umane trebuie căutat în omul însuși, ca scop în sine, ca singurul scop în sine. Punctul de plecare pentru obținerea satisfacției morale în viață trebuie să-l constituie posibilitățile obiective, oferite de legitatea socială, cu potențele subiective intrinsece reflectării conștiente. Aserțiunea sofistului antic Protagoras — omul, măsură a tuturor lucrurilor — este adevărată numai ca autoinstituire umană; ea câștigă după milenii cele mai profunde semnificații teoretice și practice în secolul revoluției științifico-teh-

nice, cu cortegiul său de fenomene alienante, cu proiectele sale de tehnocratizare, care anunță *posibilitatea* de gradării omului într-un simplu „factor uman“, ale cărui „scopuri“ devin relative și subordonate așa-zisei forme „industriale a mișcării materiei“, cu legitatea ei proprie, cu un determinism străin oricărui umanism. Problema reală a *sensului* se pune de aceea numai în contextul umanismului socialist, care îi oferă perspectiva unei rezolvări inclusiv la nivelul individualității. În afara acestui context problema sensului se transformă în contrariu, în prilej de agravare a stărilor spirituale morbide, restrânse la meditația metafizică, la contemplare și „atitudine protestatară“, la introspecție subiectivistă sau extaz mistic.

Adevăratul sens al vieții e legat indisolubil de muncă, de capacitatea transformatoare a omului. Dar pentru ca scopurile subiective să devină identice cu sensul obiectiv, trebuie înlăturat atât anacronismul social al orînduirii antagoniste devenit nonsens, cât și fenomenul mai nou al autoînșelării tehnocrate. În societatea socialistă indivizii consideră tot mai mult sarcinile progresului social drept scopuri personale. În efortul istoric al luptei maselor pentru socialism și comunism, individul uman — înțeles în pluralitatea sa — ajunge la o dezvoltare fără precedent, găsind deplină satisfacție morală și menținându-și totodată potențele de progres neconținut, creativitatea, capacitatea critică, nemulțumirea față de slăbiciuni și insuficiențe, toate acestea în calitate de corelat dialectic al sentimentului de satisfacție înălțătoare al aceluia care în calitate de membru al societății a devenit stăpîn al produsului muncii sale, și cu aceasta al destinului său. Ceea ce va dispărea cu desăvîrșire va fi ipohondria decadentă ca fenomen social. Pentru că nu va mai avea temei obiectiv și va fi înlocuită peste tot cu optimismul robust al muncii creatoare, neînstrăinate. Aceasta este convingerea marxistilor. Și o dovedește — pe zi ce trece, tot mai pregnant — realitatea construcției socialiste în țările eliberate de robia capitalului.

În ce privește conceptul de *libertate*, el vizează — după Jaspers — două sfere diferite: una *obiectivă*, în care e cuprins și subiectul biopsihic, și una *existențială*, despre care filosoful nu poate afirma nimic decît că există... Nu poate afirma, dar poate nega, elimina succesiv, pînă la zero, căci despre acesta — evident — nu se poate afirma decît că există ca semn. Libertatea *obiectivă* ar

* În literatura noastră filosofică se fac uneori negații antropomorfizante care ni se par că încurcă problema în discuție. Astfel se exprimă, de pildă, într-o formă de altfel minunat de lapidară, Henri Wald: „Scopul naturii nu e omul“... [cf. 66, p. 55]. Dar „scopul“ naturii nu e nici societatea, sau vreo altă fază de evoluție! Natura nu are scopuri. Natura se află în afara oricărui finalism. Ceea ce însă nu ne constrînge să reducem la absurd existența speciei capabile de a institui scopuri în univers (cf. rev. „Du selbst“ nr. 6/1971, Baden-Baden, articolul *Das Wundertier — Der Mensch neu gesehen*, în care Bernhard Martin, atacînd tezele hoministe ale lui Philip Wylie, contestă violent existența vreunui sens immanent speciei umane).

fi aceea în jurul căreia se duce lupta dintre determinism și indeterminism, dar esența omului nu ar depinde de o decizie teoretică. Practica fiind incomodă ca arbitru, Jaspers se consacră libertății „specific-umane”. *Libertatea specific-umană nu are ființa ființării prezente* [cf. 79, p. 164]. Libertatea ca obiect ideal nu poate fi identică cu libertatea *originară* a ființei umane, deoarece toate dovezile sau infirmările, toate argumentele pro și contra nu vizează libertatea propriu-zisă, ci o construcție a conștiinței.

Odată „depășită”, străvechea controversă dintre determinism și indeterminism, Jaspers abordează *libertatea*, *libertatea de voință*, în cunoscuta manieră *fenomenologică*, analizând pe rând toate realitățile obiective desemnate cu termenul de „libertate” în conștiință și societate, metodă care îi dă prilejul să constate de fiecare dată: *aceasta nu e libertatea propriu-zisă, umană*. Drumul urmat se bazează pe aceeași „determinare negativă”, întâlnită la analiza subiectivității. Rămîne *semnul* care nu relevă nimic obiectiv, *zero-ul* adimensional. După cum am mai amintit, libertatea specific-umană va fi și aici identică cu *eu-l* existențial, cu „existența”, și ca atare va „poseda” toate nonatributele acesteia. Libertatea apare ca problemă a *libertății de voință* și filosoful distinge trei aspecte ale chestiunii [cf. 79, vol. II, pp. 164—167]: 1 — **libertatea și cauzalitatea**; 2 — **libertatea de acțiune** (ambele de domeniul psihologiei); 3 — **libertatea din punct de vedere sociologic**.

(1) *Libertatea nu înseamnă lipsă de cauzalitate*. Sint cuvintele existențialistului și ele ne-ar putea surprinde întrucîtva, pînă ne dăm seama despre ce e vorba. Jaspers constată absurditatea parabolei despre măgarul lui Buri-dan, respectiv a așa-zisului *liberum arbitrium indifferen-tiae* [cf. 79, vol. II, p. 164]. Concluzia: *cauzalitatea există și arbitrarul nu înseamnă libertate*.

(2) *Libertatea nu înseamnă libertate de acțiune fără influențe exterioare*. Jaspers distinge două subaspecte: a) libertatea opțiunii și acțiunii studiate de psihologie; b) acțiunea din sursă proprie a *eu-lui*, care nu mai poate fi studiată. În legătură cu primul subaspect: acțiunea individului are limite obiective, opțiunea fiind îngrădită de factori externi care determină comportamentul; libertatea opțiunii și acțiunii e incapabilă să epuizeze problema li-

bertății de voință, ea nu-l vizează nici pe departe pe acel „eu însumi o vreau” [cf. 79, vol. II, p. 165], originar și dincolo de orice fenomen de conștiință. În legătură cu al doilea subaspect: filosoful întreabă dacă în alegere există o sursă, o cauză ultimă și constată imediat absurditatea întrebării, deoarece obiectivarea lui „eu vreau” nu e posibilă decît ca tautologie — „eu vreau să vreau”, iar tautologiile — după Jaspers — indică limitele gândirii raționale, care revendică depășirea, saltul de tip existențialist.

Astfel, contemplarea libertății e proiectată pe o pistă de cercetare ce se bifurcă imediat: o direcție spre recunoașterea determinismului voinței în mediul *obiectivității*, și alta spre „luminarea existenței”, spre „gîndirea fără rezultate raționale”, spre supoziția după care în dosul subiectivității „obiective” ar mai exista ceva, o ultimă sursă neobiectivabilă — *libertatea* existențială. Și sîntem asigurați că dacă ea n-ar exista, n-ar exista nici „problema” (existențialistă) a posibilității ei...

„Ca ființare prezentă firește că există libertate de acțiune și opțiune, dar nu și de voință în sine, după conținut și bază funciară” [79, vol. II, p. 165]. În felul acesta, libertatea de voință este de fapt exclusă din obiectivitate. Ea n-a rezistat gîndirii „raționale” critice a psihologului, dar va fi cu atît mai grijuliu conservată de gîndirea „nerațională” a filosofului. „Acolo unde sînt eu însumi, în sensul originar, care nu mai devine obiect, acolo e locul libertății, pe care nu-l va atinge niciodată psihologia” [79, vol. II, p. 166]*.

(3) *Libertatea în sens sociologic* apare la Jaspers ca „a treia libertate obiectivă a voinței” și se referă la „raporturile de putere dintre oameni în cadrul societății și statului” [79, vol. II, p. 166]. Propriu-zis, **este vorba despre libertatea politică burgheză și nicidecum de ceea ce înțelegem noi prin libertatea socială**, o noțiune „revoluționară” eufemizată de Jaspers. Libertatea politică este apreciată ca *șansă pentru libertatea existențială*, dar între cele două noțiuni nu e întrezărită nici o legătură necesară: *există libertate existențială sub tiranie și există libertate politică fără libertate existențială*. Însă libertatea existențială se poate exterioriza în lume numai în condiții de libertate politică... După ce a recunoscut acest

* Cu o pagină mai înainte Jaspers trimite la Windelband, care a analizat noțiunile de *libertate* a „voinței”, „opțiunii” și „acțiunii”.

lucru, Jaspers devine pentru tot restul operei sale un fervent militant pentru ameliorarea libertății politice burgheze. Să nu uităm că cele trei volume ale *Filosofiei* au fost elaborate în perioada Republicii weimariene, deci înaintea experienței trăite de filosof sub regimul „totalitar” nazist.

În legătură cu pretinsa incognoscibilitate, primordialitate și spontaneitate a *libertății* în concepția existențialistă, Georg Mende remarcă lipsa de umanism a unei asemenea „libertăți”, care nu mai poate fi deosebită de arbitrar pentru că i se pierde măsura morală — *răspunderea* [cf. 34, p. 217]. Răspunderea în acțiunea practică, evident, eminemamente socială, transformatoare, creatoare — ca să nu rămânem la trăire, afect, contemplare. Or, după incurcarea agnostică a chestiunii, limitarea libertății politice preconizată de Jaspers prin legi împotriva abuzurilor, prin justiție, nu mai e de nici un folos. În lipsa *răspunderii*, ca raport obiectiv în practica socială, atît libertatea cît și justiția sînt într-adevăr echivalente cu arbitrarul.

Poziția filosofului în problema libertății se conturează și mai bine în fața argumentelor sale împotriva determinismului [cf. 79, vol. II, pp. 168—169]: 1. Legitatea statistică nu cuprinde realitatea individuală, ea nu spune nimic despre cazul individual*; 2. Cauzalitatea nu explică exhaustiv opțiunile individului; 3. Împotriva necesității se revoltă conștiința care cîștigă certitudinea că obiectivitatea nu epuizează „ființarea”. Determiniștilor li se reproșează o pretinsă renunțare la răspunderea morală. Dar la fel și partizanilor indeterminismului. Ambele orientări ar conține propoziții ambigue, pentru că transformă libertatea în obiect cognoscibil, sacrilegiu în domeniul filosofiei, echivalînd cu un atentat la esența umană de origine transcendentă...

Jaspers nu acceptă libertatea ca indeterminism nud al subiectivității existențiale, după exemplul existențialiştilor ateî, pentru că aceasta implică într-adevăr dificultăți în găsirea unor comandamente morale, exclude fundamentarea cu „dovezi” fie și imaginare a principiului răspunderii morale și, în final, însăși posibilitatea unei etici existențialiste. De aceea, el înclină spre un determi-

* „Statistica nu cuprinde cazul singular nici ca libertate, nici ca necesitate”

nism nedemonstrabil, dar dedus pe cale speculativă din incomprehensibilitatea „libertății”, la rîndu-i *fără* determinări din obiectivitatea cognoscibilă. Libertatea și respectiv *eu însumi* ca „existență” apar din cvasi-obiectivitatea incognoscibilă, adică din transcendență [cf. 79, vol. II, p. 199]*, prin cine știe ce miracol, în sprijinul căruia filosoful invocă propria sa experiență existențială: eu nu pot pur și simplu să-mi vreau „libertatea” și „existență”, eu mă percep „dăruit” mie însumi; nici un efort de voință nu mă poate ajuta în obținerea „libertății și „existenței”, *dacă ele nu mă întîmpină „de dincolo”, din transcendență*; elevația spre mine însumi survine brusc, pe calea adevărului revelat, ca har, și nu poate fi păstrată ca un bun cîștigat...

Asemenea artificii mistice — protestează chiar și unii existențialişti — atestă încercarea de a motiva cu construcții pseudologice, imaginare ceva esențial irațional. „Ființarea necesară (*das Seinmüssen*) ca fapt dat — arată Hans Kunz — nu cuprinde doar corporalitatea umană și funcțiile ei, ci și fenomene ca voința, gîndirea, libertatea, moartea, pe care trebuie și putem să le executăm, sau, cu alte cuvinte, care au caracter de procesualitate și activitate” [26, p. 501]. H. Kunz caracterizează desprinderea, izolarea nejustificată de către Jaspers a libertății din acest șir și transformarea ei în donație din partea unei realități transcendente ca o consecință a explicării autoînstrăinate și demonologice a omului. „Existența și omul ca trăiri și comportament (ca obiect al cercetării psihologice) nu sînt — în privința ființării — două domenii separate, ci o aceeași realitate, aceea a omului concret, care trăiește în situații determinate” [26, p. 503].

Fideismul nu-l salvează pe omul declarat „inventie”, nu salvează umanismul. Cei mai lucizi gînditori burghezi au recunoscut-o. Și Hans Kunz, cu interpretarea sa immanentistă, rezumă ceva din acest adevăr, cînd spune despre *posibilitatea nihilismului* că „este problematic dacă în viitor credința în transcendență va reuși s-o domine mai bine decît încercarea lipsită de transcendență de a realiza sarcina pe care Jaspers a trasat-o cîndva filosofării, de a-i aminti omului de sine însuși” [26, p. 514].

* „Prin transcendență eu ființez ca existență posibilă adică în calitate de libertate în ființarea prezentă temporală”.

În acest context „a-i aminti omului de sine însuși” înseamnă a-i demonstra că individul nu există pur și simplu, ci co-există. Prin co-existență se realizează determinismul dar și libertatea, acea libertate care la nivelul insului este posibilitatea alegerii între mai multe variante. E tot ce se poate spune esențial la singular. Dincolo de singular însă, în pluralitatea indivizilor sociali, începe să acționeze necesitatea, exprimată în legități statistice și tendințe de durată. Firește, legitățile nu determină în mod mecanic acțiunile fiecărui individ, dar le influențează cu stringență logică și pasională. Legitatea se află astfel inclusă în gândirea și simțirea individului fără ca individul să fie cuplat rigid cu necesitatea. Necesitatea obiectivă a dezvoltării istorice se referă la rezultatele procesului istoric, nu la libertatea acțiunilor individului uman, care poate să se opună acestor procese. Cu ce rezultate, aceasta e o altă chestiune. În condiții de omogenitate socială și de maximă conștientizare a legităților obiective, omul poate deveni atât de liber, încât el însuși să producă, să condiționeze apariția variantelor optimale supuse opțiunilor sale.

Problemele false deduse din premisele greșite ale existențialismului se referă însă la „liberul arbitru”, la libertatea sau mai bine zis la nedeterminarea voinței, la libertatea ca lipsă a necesității obiective, imanente realității cognoscibile. Izvorul original al „acțiunilor existenței” este o construcție ipotetică neverificabilă, este misticismul transcendental pe care a încercat să-l fundamenteze criticismul kantian și, mai nou, fenomenologia husserliană. El pretinde rațiunii ce nu e de competența ei: o autocritică nihilistă, o autoflagelare nedemnă, mortificarea cărnii și transfigurarea sufletului pînă la absolutizarea credinței în supranatural, formă de cunoaștere inferioară, înstrăinată a rațiunii, care l-ar expune pe om din nou la cherele forțelor stihinice ale naturii. Or, treapta cunoașterii științifice odată atinsă devine ireversibilă. Omul nu poate să nu-și dea seama de dependența dintre cauză și efect, de legătura dintre condițiile mediului ambiant și necesitățile create de aceste condiții. Observînd că este influențat în comportamentul său de către mediu, de niște cerințe obiective, omul va tinde el însuși să creeze condiții ontice, care la rîndul lor generează cerințe etc. În cazul că va dispune de o structură socială omogenă care să-i înlesnească atât dobîndirea cunoașterii științifice a acestui

mecanism, cît și stăpînirea lui la scara întregii societăți, omul va izbuti să-și dirijeze propriul său destin tocmai prin aplicarea legităților obiective. Iată ce înseamnă libertate umană, singura posibilă, singura reală, dar și singura cu *sens*.

Firește că omul nu e mașină cibernetică, creier electronic care lucrează infailibil și exclusiv după date exacte și după riguroase reguli logice. Factorul nerațional deține o oarecare pondere în determinarea comportamentului uman și el nu cunoaște previziunea, rigoarea acțiunii subordonate unui scop. Pe de altă parte *interesele umane, care devin mobiluri în acțiune, nu sînt doar de natură materială*. Marxismul avertizează mereu față de simplificarea teoretică a ceea ce în realitate e complex. Categoria de *libertate* vizează unul din cele mai complexe attribute umane, atît în plan social cît și în cel individual.

În fața ambiguității concepției jaspersiene despre libertate — îmbinare eclectică a două absoluturi care se stîngenesc reciproc: *necesitatea cauzală absolută* pentru latura bio-psiho-socială (*Dasein*) și *libertatea absolută* pentru latura existențială a omului — concepția materialist-dialectică nu numai că este infinit mai complexă, dar se dovedește a fi cea mai clară formulare principal posibilă a acestei categorii. Solicitat să dea un răspuns net, marxistul va spune: da, există libertate; dar libertatea reală se deosebește radical de ori ce speculație metafizică; individul uman, deși sub incidența determinismului social, e liber, pentru că are facultatea de alegere și posibilitatea să adopte atitudini diferite în fața necesității ce se manifestă pe vaste spații istorice. Reliefind **dubla condiționare a personalității**, dublul ei plan — biosihic și social-istoric — „materialismul istoric a păstrat neatins fenomenul libertății, al alegerii, al răspunderii... nici un determinism nu-i poate împiedica pe oameni să fie pro sau contra unor idei, nu-i poate obliga să aprobe sau să condamne fapte și acte *împotriva* intereselor și dorințelor lor... Nici un determinism social-istoric nu-l poate împiedica pe om să răspundă într-un chip personal, mai modest sau mai impunător, uneori prompt, alteori mai lent, discontinuu sau permanent, la problemele și sarcinile epocii sale” [21, p. 142].

Profilaxia și terapia „bolii” *anticomunismului*, care uneori se manifestă doar ca ideosincrazie, presupune însă utilizarea unui limbaj cît mai adecvat problemelor antro-

pofilosofice, a unui limbaj apt să preîntâmpine de la bun început orice obiecții și prejudecăți posibile din partea gânditorilor nemarxiști. A susține, de pildă, că *libertatea de a alege*, despre care vorbesc existențialiștii, ar fi fost proprie omului „odată cu apariția conștiinței și a fost folosită de om pentru a se orienta și a alege între bine și rău, între împlinirea sau ratarea sensului vieții încă din comuna primitivă” [21, p. 242], că oamenii au „folosit libertatea pentru a crea mereu noi bunuri materiale și spirituale... [21, p. 243] e cel puțin pleonastic și impropriu. Întii „libertatea de a alege folosită pentru a alege“, apoi libertatea transformată în instrument pentru atingerea unui scop — sînt formulări cît se poate de nefericite, nemaipunînd la socoteală că făurirea de bunuri materiale și spirituale este mai curînd un act *necesar* decît o chestiune de liberă alegere. Fără a pleda pentru teza lui Jaspers despre identitatea dintre insul existențial și *libertate*, trebuie totuși remarcat că noțiunea de *libertate de alegere* desemnează o însușire atît de intimă a individului uman, încît devine vulgarizatoare încercarea de a o defini *obiectual* ca „mijloc“, alături de orice *mijloc* trebuind să existe un nou subiect liber. „Libertatea individuală ca atare este un mijloc, iar nu scop în sine“... scrie C. I. Gulian [21, p. 243]. Formularea ni se pare discutabilă nu din vreo inhibiție fenomenologică. Nu avem rezerve în privința posibilității descrierilor psihologice. Din contră. Am dori mai multă rigurozitate în această privință. De aceea afirmăm că este impropriu a vorbi despre *libertate* — categorie care dealtfel servește foarte bine cunoașterea adevărului obiectiv despre om — ca și cum ea ar avea un corespondent ontic distinct de restul înlănțuirii generale a fenomenelor ce compun totalitatea *om*, ca și cum ar putea fi manipulată după bunul plac al unui subiect detașabil de libertatea sa, ca și cum întreaga realitate umană ar putea fi împărțită în *mijloc* și *scop*.

Lăsînd la o parte caracterul ei categorial, de abstracție filosofică, libertatea ne apare ca un **comportament optimal, conștient** al ființei umane ca integritate. Admițînd că libertatea se identifică cu individul uman, că e o însușire, o manifestare a structurii sale intime, atunci ea nu poate fi considerată nicidecum ca „mijloc“, ci ar trebui privită — împreună cu purtătorul ei — mai curînd ca „scop în sine“, *realizarea de sine* fiind întrucîtva și *realizarea libertății* individuale în mediul social. În acest

context nu apare nici o primejdie ca libertatea individuală (anarhică) să fie declarată *scop în sine*, dar este inevitabil a-l considera *scop în sine* pe omul ca ființă socială și în același timp liber în deciziile sale. Omul „scop în sine“ nu poate fi imaginat fără trăsătura definitorie a *libertății*. Această trăsătură, care se obiectivează în comportament, nu ne este dată ca 'un „instrument“, pe care poți să-l ai sau să nu-l ai. Un om fără libertate de alegere intimă între posibilități date e un alienat, un debil, un rătăcit mintal. Orice om în plenitudinea facultăților sale are posibilitatea de a fi liber în alegere. Desigur că există și aici grade de comparație. Chestiunea ne interesează însă în principiu.

Subliniînd existența libertății de alegere la nivelul individului, nu minimalizăm cîtusi de puțin concepția despre libertatea superioară, *libertatea umană care se manifestă la nivel social în posibilitatea folosirii conștient, de către societatea eliberată, a legilor obiective*, posibilitatea dirijării destinului omenirii în ansamblu. Prin grandoarea sa **antifatalistă**, o asemenea libertate este de *neegalat*. În comparație cu ea, orice construcție idealistă despre *libertatea de voință* apare ca un accident, un fulg imponderabil la discreția stihiei. Numai concepția materialist-dialectică poate motiva în mod convingător de ce libertate nu înseamnă indeterminism și de ce determinism nu înseamnă fatalitate, cauzalitate mecanică și nonlibertate.

În execuție teoretică-meditativă, apar de fapt și la Jaspers conexiuni în cadrul antinomiei libertate-necesitate. Este vorba de așa-zisa *situație*. Libertatea ar fi absolută, *dar* se manifestă în deciziile concrete, conjunctural-condiționate ale individului, el fiind legat întotdeauna de o situație istorică specific determinată și contingentă, limitat și îngrădit de către o sumă de posibilități *date*. Această *situație-limită* nu o pot schimba prin liberul *meu* arbitru. Astfel răzbește și în teoria existențialistului necesitatea și determinismul material fără adaos fideist.

Categoria de *libertate* a fost și este încă una din cele mai controversate probleme în filosofie. O tentativă remarcabilă de rezolvare a făcut-o Hegel, cu încercarea sa de a încadra voința individului în ansamblul dezvoltării istorice și cu demonstrația speculativă că istoria este procesul *necesar* de realizare a *libertății*. De la libertatea

prin *rațiune*, care însemna *cunoașterea necesității*, la libertatea prin *acțiune*, care însemna *transformarea realității*, nu era decît un pas, totuși acesta a fost săvîrșit abia de Marx și Engels, ca exponenți ideologici ai celei mai revoluționare clase din cîte a cunoscut istoria — proletariatul.

A trebuit să se ivească „tragedia umană” în persoana unui Kierkegaard, pentru ca să se poată lansa deviza retrogradă „libertate în ciuda necesității”, *rațiunea* ajungînd dintr-o dată să fie privită ca asasinul libertății umane, a individului, purtătoare a necesității, contrariu al libertății. *Rațiunea* a fost acuzată a fi creatoare a imperiului universalului, al necesității în care nu există alegere între posibilități diferite, individul devenind victimă și martir în acest imperiu. Dar Kierkegaard a anticipat mult prea mult, aproximativ cu o jumătate de secol, astfel că — pentru un timp — el a căzut în uitare. Reactualizarea lui începe odată cu momentul în care burghezia renunță definitiv la marile idealuri umane cu care și-a luat startul în istorie și riscă raportul de conflict cu sensul dezvoltării istorice.

Opuînd socialului individualul și necesității libertatea, Jaspers vorbește despre o libertate absolută, o *libertate a voinței*. În acest context, el susține că *voința este nedeterminată, dar îngrădită*. Omul nu are libertatea de a-și alege situația în societate; omul se află întotdeauna într-o anumită *situație* și nu poate evita suferința, conflictele, moartea. În acest cadru actul volițional este în fond irațional, tocmai pentru că „se revoltă împotriva necesității”. El are vocația să se abată de la necesitate și să i se opună. *Voința, libertatea de alegere nu se încadrează necesar nici în standardele morale ale societății*. Și, odată cu negarea comandamentelor morale obiective, Jaspers neagă definitiv orice *determinare exterioară a libertății de alegere*. Dorința subiectivă, nu cerințele vieții sociale, ar crea morala. Convingerea și sinceritatea interioară, capabilă să discearnă între perversitatea lumii și puritatea transcendenței, înlocuiesc noțiunea de *datorie morală*. Libertatea apare sub aspectul faptelor „libere” ale individului, care decurg din mobilurile revelației existențiale și nu din cerințele obiective.

Bineînțeles că nu orice faptă poate fi justificată prin condiții obiective. Sînt fapte obiectiv-necesare și fapte întîmplătoare, care mențin însă **responsabilitatea** pentru

săvîrșirea lor. Există o legitate istorică față de care orice abatere se plătește, uneori prin drame și tragedii umane cu răsunset. Argumentul antimarxist: de ce militați pentru socialism, dacă mersul spre el este necesar, fiind vorba de un proces istoric natural? — trebuie întîmpinat cu replica: ***rațiunea, care a pătruns prin suprafața superficială a întîmplării, a aparențelor, spre esență, poate da maximum de eficacitate voinței și practicii umane, poate grăbi procesul istoric. Numai voința și acțiunea care se bazează pe cunoașterea necesității au maximă eficacitate.*** Necesitatea se manifestă în natură, necesitatea se manifestă și în societate. Dar spre deosebire de procesele legitime din natură, procesul social are loc prin indivizi conștienți. Istoria e făcută de oameni. Legile generale își croiesc drum prin acțiunea și năzuința indivizilor. Cunoașterea acestor legi scurtează „durerile facerii” istorice. ***Legea nu guvernează un proces automat. Realizarea ei depinde de oameni, de împrejurările istorice create de oameni în practica social-istorică.*** Tendința face socialismul inevitabil, dar socialismul nu se instalează automat, ci depinde de oameni, care recunosc în număr tot mai mare necesitatea lui.

În era energiei nucleare însă, *tendința legică a societății umane spre socialism nu constituie o garanție împotriva exterminării nucleare*. De aceea apelul la răspundere și datorie morală lansat de marxisti nu contrazice cunoașterea științifică, ci o implică. Legea obiectivă, necesitatea istorică lasă suficient spațiu pentru momente de abatere, pentru frînări și grăbiri, pentru particularități și oscilații, pentru incertitudini în marea certitudine. ***Necesitatea istorică nu exclude libertatea și nu suspendă pe nimeni din datoria sa morală, nu ia nimănui posibilitatea opțiunii personale, conformă cu necesitatea internă a proceselor de conștiință normativă sau împotriva ei.***

Îndepărtîndu-se de la criteriile obiective ale eticii, existențialistii comit, cu sau fără știință, o eroare pe care nu o vor putea susține consecvent niciodată într-o dispută teoretică cu marxistii. Pozițiile existențialismului și marxismului sînt ireductibile în această privință, chiar dacă de pe ambele s-ar putea subscrie la formulările generale ale lui Henri Wald: „Între bine și rău există o unitate contradictorie care nu poate fi evitată, ci doar asumată. Binele cere o luptă neîncetată împotriva rău-

lui“ [66, p. 56]. Dar în legătură cu aceste noțiuni, să revenim la Jaspers.

Abordată abstract, polaritatea valorilor morale poate apărea ca lipsită de interes, din pricina absenței conținutului, a oricărui conținut revendicat de experiența comună. În accepția jaspersiană însă, ceea ce e abstract pentru gândirea comună, populată de noțiuni cu valoare obiectivă, în gândirea filosofică devine singurul *concret*, *concretul formal*, singurul *dat*, un *dat al experienței specific filosofice*. Conținutul poate fi divers, paradoxal, contradictoriu, ambiguu, derutant și din această cauză e considerat accidental, neesențial în filosofare și de fapt indiferent, ba chiar neavenit, pentru că îndepărtează de la materialul cu care operează experiența filosofică. Astfel totul are rang și gradualitate, dar josnicia încă nu e răul; urîtenia e respingătoare, dar ea încă nu e răul; ființarea proprie a individului poate să decadă, ea existînd numai în elevația din decădere, dar ceea ce e decăzut și s-a spoliat de conținut existențial încă nu e răul... Nici neadevărul nu e răul, nici pornirea instinctivă, nici apetitiunea inferioară etc. Toate acestea devin doar *manifestări*, *mijloace ale răului*, care le animă cu negativitatea intenționalității sale. Toate acestea sînt doar fenomene prin care se manifestă răul propriu-zis, insesizabil ca atare... Iată, pentru început, credința-punct de referință și modul de abordare a problemei *binelui* și *răului* în opera filosofică a lui Karl Jaspers: **absolutizarea idealistă** (scolastic-universalistă) a **polarității etice**.

Răul nu coincide cu vreun lucru dat, cu vreo realitate empirică sau cu vreo valabilitate ideală. Acestea nu sînt decît *manifestări* ale răului. Fiind extrasocial și metafizic, el nu are nici o legătură necesară cu determinismul. Răul „este pentru că este și libertatea. Voința singură este aceea care poate să fie rea“ [79, vol. II, p. 170]. „Lipsa de existență a simplei ființări prezente nu e răul, ci nimicnicia. Rea este voința care se întoarce împotriva existenței posibile: ea absolutizează ființarea prezentă nudă și o întrușează pentru că, în calitate de voință distructivă pentru orice ființare posibilă, vrea numai ființarea prezentă fără să-i poată da un conținut [79, vol. II, p. 171]. Vizat e aici „conținutul“ metafizic anti-obiectiv și obscur-incognoscibil și nu cel real, indiferent „filosofării“.

Răul original și absolut apare ca spontaneitate nedeterminată, cu baza în *libertatea de voință*. Răul ca *voință rea* e un fenomen în sine consecvent, echivalînd cu o întoarcere vrăjmașă către sine însuși. *Reaua voință* își anulează propria libertate, legîndu-se de acțiunea autodistructivă și ruinoasă în interacțiunea cu altă „existență“. „Voința nu alege între bine și rău...“ — pentru că în afara ei binele și răul nu au ființare... — „ci ea, alegînd, devine bună sau rea“ [79, vol. II, p. 171]. Alegînd, voința e liberă și bună; legîndu-se însă, ea devine rea. Voința *ea însăși*, la izvoarele ei, este deja libertate sau nonlibertate. Tautologic exprimat, de însuși Jaspers: existența ca libertate spune „eu vreau să vreau“. Aceasta înseamnă *binele*. Reaua voință însă spune: „eu nu vreau să vreau“. Evident, negată consecvent e doar „existența“ mistică, ca libertate „originară“.

Răul e anti-„existență“ în subiectivitate, și ca atare neobiectivabil. Dar *este*. Sub aspect logic, avem de-a face cu o tautologie, ca de altfel și în cazul conceptului de *voință în genere*. Sub acest aspect nu i se pot face reproșuri filosofului. Jaspers însă preîntîmpină, evită confruntarea, expunînd chestiunea cu referiri la premisa *gîndirii fără rezultate raționale*. S-ar părea că progresăm totuși în materie dacă admitem o „definiție“ în termenii următori: „Voința spre bine este drumul libertății în ascensiunea ființării proprii în mediul ființării prezente nude, voința spre rău este drumul autoîncătușării prin confundarea ființării proprii cu ființarea prezentă“ [79, vol. II, p. 171]. Cu alte cuvinte, **avîntul metafizic al persoanei însăși reprezintă binele. Negarea existenței mistice și a transcendenței, „absolutizarea“ existenței materiale și spirituale reale reprezintă răul.**

Binele și răul nu sînt definibile după conținut. Nu anumite acțiuni ca atare sînt bune sau rele, ci „voința vrea, sau distruge vrînd ceva, ființare propriu-zisă“ [79, vol. II, p. 171]. Răul apare ca ură împotriva a tot ce prezintă adevăr din „existența posibilă“, ca ură împotriva nobleței umane *necondiționate*. Răul se închistează în lipsa de comunicare. Răul vrea numai propria vitalitate searbădă și golită de conținut existențial, propria sa *nimicnicie*, pur lumească. Răul este voința de neant, o enigmă de neînțeles în consecvența ei originară și fără corespondent empiric în lume. „Este o energie care se menține la antipodul binelui și care, în necondiționarea

distrugerii de ființare prezentă, se include pe sine ca miză“ [79, vol. II, p. 172].

Dacă în *egologie* și în teoria *comunicării* creatura umană ne apare ca spiritualitate stînjinită doar de balastul indiferent al *naturii* sale, de acum încolo vom da tot mai frecvent și de „negativitatea“ propriu-zisă, de antipodul luciferian, demonologic, de satanica ispită, de tarele păcatului originar, care stigmatizează ființa umană în profunzimile inaccesibile ale *eu*-lui existențial și de chipul istoric al *antichristului* încarnat în materialismul militant.

Dar răul concret, răul în acțiune, cum se manifestă? „Forma obișnuită a răului este că se vrea binele, dar cu condiția să slujească propriei ființări prezente (*Eigendasein*)“ [79, vol. II, p. 172]. Cu alte cuvinte, legea morală e pusă sub condiția năzuințelor de fericire, facultatea apetitivă superioară sub condiția facultății apetitive inferioare, năzuințele umane către sublimul supra și extranatural sub condiția egoismului, „existența“-suflet sub condiția naturii-trup, libertatea sub condiția necesității etc. Natura însă e doar *posibilitatea răului, nu răul propriu-zis. Libertatea de voință însăși, decizîndu-se împotriva sa și pentru natură, devine nonlibertate, și cu aceasta rea.*

Concepția lui Jaspers privitoare la **raportul om-natură reprezintă una din polaritățile fundamentale ale întregii doctrine** [cf. 79, vol. III, pp. 173—181]. Opoziția este absolută și corelată cu concepția sa despre *modurile „ființării“*. „Tensiunea“ rămîne permanentă iar întrepătrunderea e unilaterală, în sensul că natura participă constitutiv la personalitatea individului uman: „Eu însumi sînt natură, dar nu numai natură“ [79, vol. III, p. 174].

Cu toate acestea, natura apare ca obiect impenetrabil, opac și străin omului, ca materie neînsufletită, rece, indiferentă, dată ca să fie omului utilă, dar nu și partener în comunicare, avînd sens numai considerată ca *cifru al transcendenței*. Pentru a descrie alteritatea naturii, filosoful recurge la un limbaj antropomorfic care relevă puternic contrastul dintre cele două principii: *imanența* depreciată și *existența* specific-umană indicatoare de transcendență. Teza și antiteza sînt date, iar sinteza respinsă, fiind inacceptabilă de pe poziția „dialecticii polare“.

Totuși, reunirea celor două principii a dat o mezaianță care periclitează permanent ceea ce e valoros în om. Față de natură omul are un interes material, meschin și nu mistic, de contemplare, de înălțare. În *Metafizica* sa, deși transformă natura în cifru al transcendenței, Jaspers nu anulează vrăjmășia rezultată din concepția că natura reprezintă prilejul *păcatului*. Deși unitatea este reală în om, se relevă numai polaritatea antinomică, care bineînțeles că apare însuși filosofului ca miracol inexplicabil.

Analog acestei duble definiri structurale, în *Metafizică* se construiește, din materialul empiric adunat de psihiatru, o pereche de tipuri umane temperamentale-comportamentale opuse, dar nu adverse — „*antinomia zilei și a nopții*“ [79, vol. III, pp. 102—116]. Este cu totul altceva, este ceva dincolo de orice etică, dar complementar eticii prin efortul descriptiv care vizează comportamentul uman. În virtutea acestei antinomii, indivizii s-ar împărți nu în buni și răi, căci *ziua* nu reprezintă aici binele, iar *noaptea* nu semnifică răul, ci în **două tipuri de destine**, după alegerea inițială pe care o fac între afirmarea **rațiunii** sau afirmarea **pasiunii** și după consecvența fatală care ar decurge de aici. Cei care aleg „legea zilei“, adică ordinea în viață, limpezimea, consecvența, devotamentul, rațiunea, ideea — vor fi optimiști, luminoși, constructivi. Conștiința lor va fi tulburată de un singur adevăr: că au respins alternativa, cealaltă realitate... Alternativa ar fi „pasiunea nopții“, care sparge toate ordinele și se „prăvălește în prăpastia atemporală a neantului“ [79, vol. III, p. 102]. Sînt indivizii pasionali, telurici, în care mocnește incendiul naturii subterane a omului, indivizi pentru care limpezimea apare ca superficialitate și amăgire, iar profunzimile obscure ca adevăr propriu-zis. „Dintr-o neînțeleasă nevoie, care nici nu caută posibilitatea să se justifice, ea (pasiunea nopții) devine necredincioasă și infidelă față de zi. Pentru ea nu sînt valabile sarcini și țeluri, ea este impulsul autoruinării în lume spre desăvîrșirea din adîncurile lipsei de lume“ [79, vol. III, p. 103].

„Pasiunea nopții“ nu reprezintă răul, ci *neantul care există*. Ea se manifestă ca *impuls acceptat spre moarte*. O enigmă obscură o împinge spre propria anihilare. Indivizii de acest tip sînt măcinați de suferința lor lăuntrică. Greoi, legați de glie, ei își iubesc mamele, au mult

spirit familial, atașament față de rubedenia de sînge, îi caracterizează dragostea pentru neamul din care se trag, pentru poporul de care aparțin. Ca atare, „pasiunea nopții” este *inclusă* în „legea zilei”, dar rămîne o forță obscură la temelii. Ea poate să se îndrepte împotriva comunicării existențialiste, pentru că nu-și permite relativarea proprie în interesul adevărului. Ea este *unire, contopire în anihilare* și ascultă numai de acest impuls. Indivizii care devin sinucigași din dragoste sînt cuprinși de „pasiunea nopții”. Ei sînt gata să încalce toate normele morale și ale dreptului, din dragoste pentru patrie sau pentru o femeie. Dar încălcările acestea devin fatale pentru ei. Remușcările nu le mai permit întoarcerea la „legea zilei”, și ei aleg calea pieirii. În război, cel care a comis o nedreptate, caută moartea în ploaia de gloanțe; politicianul care, mizînd totul pe o carte, se încarcă de vinovăție, alege moartea sau devine, încă în viață fiind, o epavă în cazul eșecului. Toți aceștia nu mai sînt niciodată perfect încadrabili în „legea zilei”.

„Pasiunea nopții” e *substanța negativă* a omului și nu *negativitatea nihilistă* care reprezintă răul propriu-zis, deși ea se poate manifesta în formele relelor imorale, ca și răul absolut. „Noaptea” e *substanțială*. În mediul ei trăiesc cei ancestral nefericiți, cei frînți și doborîți de urmările infidelității față de „legea zilei”, cei fideli față de pasiune, existențele *nereflectate în sine* în procesul evocator al întrebărilor fără de răspuns, conștiințele în permanent conflict cu sine, cei cu adevărat *demni de compasiunea noastră*, pentru că răul adevărat, cel care merită efortul combativ al militantului moral, este abia *forma golită de substanță* existențială a nudei voințe vitale [cf. 79, vol. III, pp. 107—108].

Polaritatea binelui și răului se deosebește deci de polaritățile existență-natură și „legea zilei” — „pasiunea nopții”. Răul și binele ne apar numai ca **manifestări**. Fenomenele în care apare răul nu sînt rele în sine. Relele empirice sînt rele relative. Numai *principiul* răului e absolut. El nu poate fi învins definitiv. El apare în forme mereu noi și e cu atît mai prezent, cu cît binele se manifestă cu mai multă tărie. Răul reprezintă *perechea polară* și ca atare condiția binelui.

Moralitatea „nu se poate înfăptui decît în *tensiunea continuă* dintre bine și rău”, scrie Henri Wald [66, p. 56]. Forma de exprimare coincide cu textele din Jaspers,

dar conținutul diferă. Pentru că în viziunea materialist-dialectică a autorului citat „nu există nici un bine etern, după cum nu există nici un rău etern”. Grevată atît de absolutizări metafizice, cît și de relativism obiectivist, doctrina jaspersiană se autodenumește „*dialectica polară*” în tensiune și, prin cadrul acesta care îngăduie speculația eclectică, complică enorm sarcina exegezei.

De antinomia *binelui și răului*, Jaspers leagă *ideea imposibilității automulțumirii și ideea autodepășirii*: „Întrucît răul nu poate fi distrus și binele se realizează numai în luptă cu el, voinței în prezență temporală îi este imposibilă automulțumirea cu propria-i bunătate” [79, vol. II, p. 173]. Dacă am izbutit să fac un bine și încerc sentimentul de satisfacție revendicînd paternitatea faptei și răsplata pentru merit, acel bine îmi devine mijloc al răului. Orice *fixare* include în sine posibilitatea răului. Ceea ce acum și aici e bine, în alt moment și loc poate deveni rău.

În măsura în care Jaspers îndreaptă aceste reflecții împotriva *moralisticii* și împotriva trufiei morale a farișeilor tuturor timpurilor și mediilor sociale, am putea accepta o eventuală critică bazată pe ele. Existențialistul dă o asemenea critică în magistrala sa demascare a *carității* ca instituție în societatea burgheză. În măsura în care el neagă însă posibilitatea unor norme morale obiective socialmente determinate și necesare, etica sa trebuie suspendată ca pseudoproblematică sau relativată la anumite relații sociale în criză. Pentru că, totuși, „bun este tot ceea ce contribuie la dezvoltarea personalității umane și rău tot ceea ce o împiedică” [66, p. 56]. Filosoful însuși va arăta, de pildă, că filantropia oficializată are mai multă legătură cu calculul rece al politicii decît cu compasiunea și iubirea aproapelui [cf. 79, vol. II, pp. 383—386]. Mila pentru săraci, cerșetoria, generozitatea din milă și întreaga suită de sentimentalisme pe această temă i se par degradante și ipocrite. Jaspers va merge pînă la demascarea funcției sociale a fenomenului: *caritatea ar fi un mijloc de preîntîmpinare a revoltei maselor nemulțumite, o măsură de autoconservare a orînduirii sociale*.

În locul carității ca instituție publică degradantă pentru demnitatea umană, Jaspers ar dori un fel de caritate de natură spirituală, care și-ar avea sarcina în ridicarea omului mediocru la posibilitățile sale spirituale, în salvarea acestuia din inconștiență. „Am dorit filosofarea ca

accesibilitate și convingere pentru omul ca om și nu ca năzuință esoterică a unor aristocrați răzleți. Mai curînd aș vrea să vorbesc ca om de pe stradă cu omul de pe stradă. Nu pentru că fiecare, așa cum este, ar avea un drept absolut asupra acestui pretins a-fi-astfel, ci pentru că fiecăruia îi este dată posibilitatea de a reveni la sine însuși privind cu venerație la cei mari sub conducerea necondiționată a dragostei și rațiunii în cadrul unor ordini eterne“ [102, p. 390]. Dar proiectul e utopic și intenția didacticistă, contrastînd puternic cu anticonformismul revendicat explicit în opera sa, care respinge categoric mucenicia.

Ce are de oferit existențialistul în locul normelor morale demascate ca relative și ca mijloace ale ipocriziei? Întîi de toate un *apel*, un apel la avînt spre ceva indescriptibil în concepte. Căci „existența“ nu este inclusă în idealurile morale, în libertatea de opțiune. Aserțiunile despre ea sînt pseudoasertiuni. Ele funcționează doar ca indemn la autonomia individuală, care trebuie să se conducă după o incertă voce lăuntrică a *conștiinței de creatură*: „Esențialul este ca omul în calitate de existență să se sesizeze în libertatea sa ca dăruit de către transcendență“ [91, p. 66]. Ceea ce — evident — implică o conștiință de creatură „dirijată“ spontan din transcendență...

Conducerea de către transcendență are loc prin judecata sinceră a omului despre propria sa activitate. Iar convingerea justetei acțiunilor se obține în *comunicare* [cf. 91, p. 67]. Comunicarea, funcționînd aici ca o reminiscență de cenzură socială, este însă imediat limitată de aspectul ei echivoc, pentru că filosoful exclude orice posibilitate de „fixare“ [cf. 91, p. 68]. Certitudinea fermă se poate obține pe calea revelației strict personale care — comunicată — se convertește în echivoc. Pe lîngă înrudirea strînsă cu „teologia dialectică“, în acest context, nu poate scăpa observației că Jaspers își trage convingerile etice direct de la Kant: „Omul are două resorturi motrice: din originea sa rațională — pe care Kant o numește inteligibilă — el urmează legea; din originea sa temporală ca ființă naturală psihologic-cognoscibilă, el urmează înclinațiile, pasiunile sale și își vrea fericirea în lume sau mai bine zis ceea ce crede că e fericirea“ [96, pp. 109—110].

Resortul motric în virtutea legii morale și resortul motric în virtutea ființei sale naturale îi determină deopotrivă voința, dar nu în calitate de *bine* și *rău*, căci fiind contrarii, aceste principii s-ar anihila reciproc. Binele și răul există ca *polarități* și sînt supuse opțiunii individului, care reunește în sine cele două resorturi. Deci binele și răul nu constau în deosebirea dintre resorturile motrice, ci în modul subordonării lor.

„Bună e voința care transformă respectarea legii în condiție a împlinirii năzuinței de fericire. Ea însă devine rea cînd transformă satisfacerea năzuinței de fericire în condiție a respectării legii“ [96, p. 110]. Deci răul, răul radical se află în *voință*, în voința subiectului care comite delictul, păcatul inversării idealismului. Acest rău semnifică perversiunea originară a *eului* și nu poate fi determinat, cercetat, cunoscut pentru că nu se supune cauzalității. Astfel se ajunge la dezarmarea totală a omului în fața răului demonic și obiectiv neopozabil cunoașterii. *Concluzia* e resemnarea față de lumea imanentă, *îndemnul* e pietatea, smerenia față de *deus absconditus*, iar speranța e ancora în transcendent... Pe lîngă toate acestea, o năzuință atît de elementară și îndreptățită ca aceea a *fericirii* umane este depreciață și definitiv expediata prin declararea ei ca *perversiune demonică*, inversare a ierarhiei „firești“ dintre *rațiune* și *natură*.

Cum poate fi răul eradicat din lume? Nicicum, pentru că el nu e dat ca atare. Tot ce se poate face este *revoluționarea* gîndirii în sens existențialist. Adică răzbierea meditativă la acele limite încă comprehensibile, dincolo de care nu mai există nimic decît cea sursă tenebroasă, de unde provine propriul *eu*. Numai aici, în acest punct atins pe calea introspecției, se pot produce schimbări esențiale în favoarea binelui și împotriva răului radical. O asemenea „*revoluție*“ *spirituală* este *țelul eticii jaspersiene*. După înfăptuirea ei ar exista posibilitatea maximei exigențe și rigurozități în realizarea lui *Dasein* și a *fericirii*. O fericire care survine apoi de la sine, fără să fie urmărită cu bună știință și prefigurată ca țel, căci *unicul țel, țelul propriu-zis trebuie să rămînă legea morală revelată extatic insului de către divinitate*...

Dacă în această situație la Kant mai găsim un *imperativ categoric*, la Jaspers n-a mai rămas nici urmă de indicație „practică“. Jaspers urmărește un echilibru labil, plutirea, pașii pe coardă în arena lumii. Nimic *material*

și *cognoscibil* nu trebuie să-l stingherească, nimic să-l *asigure*, să-l *fixeze* pe individ. Cu cât se va menține mai mult timp într-o asemenea stare nedecisă, cu atât el va fi mai *om* și mai receptiv pentru mesajul confidențial al transcendenței. La antipod, se află doar răul, ca adulare a imanenței insignifiante, ca prosternare în fața „chipului cioplit” de trufia creaturii gînditoare, cunoscătoare.

S-ar putea afirma că nedeterminarea „existenței” și „libertății” umane a fost postulată de Jaspers în *spiritul responsabilității totale pentru actele proprii*. Libera opțiune, neîngrădită și nescuzabilă, aruncă asupra individului răspunderea pentru toate consecințele activității sale și nimeni nu va putea pretinde circumstanțe atenuante pentru vina sa, deoarece din comportamentul uman a fost exclus determinismul causal. Dar această situație e ambiguă și permite în același timp un relativism total în etică. Lipsa unui sistem de referință duce mai degrabă la absența răspunderii, la posibilitatea oricărui sau nici unui punct de vedere în judecarea comportamentelor umane, la amoralitate.

Adevărat, metafizica în *transcendere* „rezolvă” dificultatea pentru filosof, apelînd la facultatea de a *crede*. Totuși, **carența principală a apelului etic jaspersian constă în lipsa de țeluri, de scopuri obiective pentru rațiune și accesibile pentru practică.** Mai bine zis, se recunoaște prezența unor asemenea scopuri, dar ele sînt relativate la infinit, susținîndu-se că ar reclama fiecare la rîndul său o motivare. Lipsa de *absolut* în această lume poate fi compensată numai cu **imperativul transcendent**, sesizat de „existență” și **inexprimabil** în mod univoc. De aceea, Jaspers recurge la o soluție formală, quasi-kantiană: **scopul final al lui Dasein e voința existențială, voința binelui care se vrea pe sine.** Toate celelalte au valoare numai în legătură cu această voință-esență, care rămîne totuși stigmatizată de trăirea *culpei*, ca situație-limită.

Criticîndu-l pe Kant pentru o construcție care se pare că a slujit aici drept model, Hegel arăta la timpul său: „Așadar, pentru determinarea *obligației morale* (căci problema abstractă este: ce este datorია pentru voința liberă) Kant n-a avut altceva decît forma identității, a necontrazicerii cu sine, ceea ce era pus de intelectul abstract. A-ți apăra patria, fericirea altuia, sînt obligații morale, nu din

cauza conținutului lor, ci fiindcă sînt obligații morale... Cu identitatea nu faci nici un pas înainte, Dumnezeu este Dumnezeu; orice conținut exprimat în această formă nu se contrazice pe sine. Dar acest lucru ne avansează tot atât de puțin ca și cînd acel conținut n-ar fi exprimat... Datoria rece este ultima gălușcă nemistuită în stomac, dată rațiunii de revelație” [24, vol. II, pp. 616—617]. Am reprodus uimitoarea plasticitate a cerebralului preot din templul rațiunii, care a fost Hegel, pentru că azi, după mai bine de un veac și jumătate, „gălușca” continuă să rămînă nemistuită, în ciuda convulsiunilor digestive ale celui mai nou kantianism prezent în etica filosofică a căutătorilor de esențe și origini ultime.

Maladia aceasta, cu aspect de neputință, a generat fenomene de criză specific moderne, nu fără „merite” criticiste. Un Schaff, de pildă, se consideră poate tocmai de aceea îndreptățit să exclame: „Personal consider că este un mare merit teoretic al existențialismului de a fi scos la lumină însemnătatea situațiilor de viață moralmente ambigue” [44, p. 91]. Recunoștința interlocutorului marxist al existențialistilor vizează o problemă formulată de Jaspers după cum urmează: „... voința binelui nu poate acționa fără să lezeze. Ea e la cheremul situației-limită a inevitabilei vine”... „Ca ființă a zilei am conștiința împăcată că procedez just. Dar aceasta (conștiința) eșuează în fața vinei, care o leagă de noapte” [79, vol. III, p. 109]. Binele se învecinează cu antipodul său negativ. Binele care înseamnă afirmarea vieții obiective e superficial, el reprezintă o negație a profunzimilor nesondabile prin rațiune și creează sentimentul nelămurit al vinei de a nu fi urmat un alt imperativ, imperativul nopții. *Binele din mediul zilei ori e pătruns existențial, și atunci nimic nu-l poate salva de la eșec; ori renunță la transcendență, absolutizează imanența și înce-tează astfel să mai fie bine, transformîndu-se în rău, în răul radical.*

Ziua eșuează în fața nopții... Adică: „A eșua înseamnă experiența, necesar executorie și neanticipabilă, că ceea ce e desăvîrșit echivalează cu ceea ce dispăre. A deveni real pentru a eșua autentic, aceasta este posibilitatea ultimă a ființării temporale. Ea se cufundă în noaptea care a produs-o” [79, vol. III, p. 110].

Respingându-se atît *legea zilei*, cît și *patima nopții*, *vina devine absolută*; este vina de a fi împiedicat realizarea măcar a uneia din infinitele posibilități umane. Alegînd „ziua“ sau „noaptea“, vina devine relativă, prin respingerea uneia din alternative. De aceea, „*existența*“ *jaspersiană rămîne mereu conștientă de vina sa, conștientă de vina de a fi respins implicit în momentul opțiunii ceva cu drept de afirmare*. Ceea ce echivalează cu *conștiința vinei de a exista*, pentru că *a exista înseamnă a alege una din posibilitățile date*.

Sinteza, unitatea contrariilor apare imposibilă în una și aceeași „existență“ [cf. 79, vol. III, pp. 113—114]. Aparența de sinteză înseamnă de fapt trădare, vid, superficialitatea și inconsecvența unităților pretins universale, care vor să fie totul, nefiind în realitate nimic. *Profundime existențială e posibilă numai în decizie și destin*. Ceea ce înseamnă să te încarci, în mod inevitabil, cu *vină*. „Ultimul adevăr este respectul timid în fața alterității și durerea vinei“ [79, vol. III, p. 114]. Povara permanentă a unei conștiințe umile, sfîșiată de conflictul moral, este atribut al umanității... Premisă descurajantă, care paralizează orice încercare de afirmare a acțiunii etice în mediul social, resorbînd orice obiectivare în subiectivitatea nereflectată.

Părăsind în acest punct expunerea uneia dintre dilemele cele mai dramatice ale gîndirii jaspersiene, aceea a opțiunii între *bine* și *rău*, corelată cu tema culpabilității lipsite de alternativă, ne dăm seama de *irezolvabilitatea* ei fără introducerea unui sistem de referință obiectiv, fără așezarea întregii analize pe o poziție socială concretă și progresistă. În parte, aceasta va rezulta poate și din ceea ce urmează; restul, și cu siguranță sarcina cea mai dificilă, rămînînd în seama altor exegeze.

Pe acest fundal dramatic al valorilor existenței umane, **filosoful ridică problema posibilității unei etici, dar nu în sens normativ, ci ca apel (către interioritate) la devenire, la autorealizare**. Consecvența în obiectivitate și normare socială îi apare oribilă în manifestarea și consecințele ei. Echivocul *decalogului*, al „poruncilor“ etice în genere, calitatea lor de interdicții, caracterul sofistic și perversitatea interpretărilor capabili să răstoarne totul în interes meschin îl scîrbesc, smulgîndu-i judecata aspră după care, în virtutea naturii umane existențial-

neluminate, „*homo homini lupus*“... [cf. 79, vol. II, p. 358].

Omul consecvent pînă la rigiditate în onestitatea sa are un destin tragic; el e sortit pieirii [cf. 79, vol. II, p. 358]. În mediul social, omul nu va fi întîmpinat cu aceeași ținută morală. Etosul neexistînd ca realitate socială, „precauția“ și „lupta“ ar fi principial permise, căci cel care nu mă întîmpină la nivel existențial, mă întîmpină ca jivină, ca alteritate aparținînd naturii, opacă și vrăjmașă. Iată cum, **creînd marea derogare existențială de la normele morale, filosoful devine el însuși „interpretul“ pe care-l hulește**.

După Jaspers, trei aspecte apar ca *decădere de la moralitatea existențială* [cf. 79, vol. II, p. 356]: 1 — „*legea obiectivă*“, care devine mecanism mortificat, funcționînd prin constrîngere exterioară la supunere oarbă față de poruncile morale; elevația existențială decade la condiția unei voințe coercitive, spoliată de conținut și încremenită ca ordine și formă; 2 — *arbitrarul*, ca voință care nu izvorăște din necesitatea unei existențe în curs de realizare, ci din vitalitatea nudă a lui *Dasein*; scopurile sînt meschine, iar obligațiile obiective sînt tratate în manieră sofistică; 3 — *ascultarea*, în aparență supusă, dar neasimilată interior, care execută obligația ca ceva străin; este vitalitatea prefăcută, care vrea să se conserve prin supunere.

„Împotriva legii moarte se ridică existența cu posibilitățile ei niciînd fixabile; împotriva mizeriei arbitrarului haotic — patosul legii; împotriva ascultării — deșteptarea ființării proprii“ [79, vol. II, p. 356]. O adevărată rebeliune a individualismului, agravată în intensitate de interpretarea total relativistă a obiectivității, căci „... în obiectivitatea nudă e posibilă reflexia nesfîrșită, care pune totul sub semnul întrebării...“.

În obiectivitatea izolată, *poruncile* etice — care de fapt cel mai adesea sînt interdicții — rămîn *ambigue*. Jaspers dă o pildă: „să nu minți“. Inițial, fiecare va subserie la această poruncă, îmbrățișînd apostolatul adevărului. Dar în viața practică *porunca* se dovedește a fi inaplicabilă în mod consecvent. În împrejurări de forță majoră minciuna devine scuzabilă sau chiar indicată, nemaivorbind de minciuna în interesul vital al aproapelui, în interesul colectivității, al patriei etc. Deci a spune mereu adevărul devine imoral... Jaspers e indignat

de „oportunismul“ unei asemenea concepții morale: „Căci cine hotărăște dacă binele patriei, viața aproapelui reclamă minciuna, cine hotărăște dacă patria și viața celui-lalt sînt de așa natură (*Existenzweise*) încît pentru ele să se poată pretinde renunțarea la veridicitate?“ [79, vol. II, p. 357]. Porunca morală se dovedește a fi un echivoc, o contradicție în sine, iar moralistica inaplicabilă și absurdă. Importanță pentru om are doar porunca lăuntrică, trăită de „existență“, și de aceea *negeneralizabilă*. Desigur, există și posibilitatea absolutei veridicități, dar ea e sortită pieirii... De menținerea ființării prezente (*Da-sein*) se leagă o *permanentă conștiință a vinei, a vinei de a se fi conservat cu prețul încălcării poruncilor morale*. Dealtfel, veridicitatea existențială nici nu e descriabilă prin acțiuni exterioare [cf. 79, vol. II, p. 358]. Importanță nu este raportarea la norma obiectivă, interpretabilă și perversă, ci ținuta demnă a subiectivității...

Firește că interlocutorul filosofului ar putea întreba la rîndul său: cine hotărăște ce înseamnă o *ținută subiectivă demnă*, care îi sînt criteriile?... Dar obiectivitatea și odată cu ea criteriile fiind respinse, respectăm *consemnul*, întrebînd altfel: Moralitate subiectivă, dar față de cine? Față de prietenul care mă întîmpină la același nivel existențial, față de partenerul în comunicare, față de mine? Moralitate, deci, numai în comunicare existențială? În restul relațiilor interumane veridicitatea nu e obligatorie? Iată și un răspuns, desigur nesatisfăcător, dar limpede: „... față de simpla ființare prezentă vrăjmașă — *viclenia*, față de simpla cunoștință care mă întîmpină superficial — *tăcerea*, față de mulți alții — *semi-minciuna convențională* pe bază de reciprocitate. Veridicitatea ne cere recunoașterea faptului că se minte pretutindeni. Veridicitatea cere admiterea posibilității ca, în (anumite) situații, minciuna să fie o operație veridică, fără însă a deveni adevăr în calitate de lege obiectiv valabilă [79, vol. II, p. 359]. Așadar, o moralistică — cu în-tregul ei alai de derogări oportuniste — scoasă de sub cenzura socială și lăsată la cheremul liberului arbitru...

Normele morale au sens numai prin pătrunderea lor subiectivă, numai în *necondiționarea* existenței umane care a devenit „ea însăși“, numai prin asimilarea lor existențială. Ele nu pot fi absolute și general-valabile în obiectivitate, deși exprimă ceva general-uman. Adevărul e dincolo de orice raport subiect-obiect, iar „existența“

care tinde spre adevăr va rămîne mereu excepție, ne-subsumabilă unui *general-valabil* [cf. 79, vol. II, p. 360]. Fiind *excepție*, „existența“ are două experiențe: *ființarea proprie ca adevăr și vina obiectiv nejustificabilă*. Afirmîndu-și *ființarea proprie*, „existența“ va face fără îndoială singurul lucru compatibil cu *binele*, dar autorealizarea trece în mod obligatoriu prin zona *păcatului* care îi aplică pecetea sa. În afară de aceasta, „acțiunea excepției are loc pe proprie răspundere și primejdie, fără pildă și generalitate“ [79, vol. II, p. 361]. Valorile existențiale nu sînt obiective, nu pot fi general-valabile.

Poruncile morale (interdicțiile) — să nu minți, să nu furi, să nu omori, să nu faci nimănui vreun rău — sînt așadar acceptabile numai cu condiția să coincidă cu interioritatea existențială și numai în raportul existențial cu celălalt. În cazul în care nu coincid și raportul existențial nu se instalează, am văzut ce rămîne de făcut.

Principiul primar nu e nicidecum aproapele, colectivitatea sau altceva exterior, ci eu-l existențial însuși. Morala comunicării este morala autorealizării ego-ului și cu aceasta ceva radical diferit față de negativitatea opreliștilor morale invers orientate, ceva care se dă drept pozitiv, constructiv în formă specific existențială de *apel la devenire proprie*. Acest apel nu încetează nici în fața unui fenomen exterior atît de cumplit cum e războiul. „Dușmanul de moarte al libertății este războiul“ [96, p. 350]. Despre ce fel de *libertate* este vorba aici? Desigur, întîi de toate nu despre cea socială, obiectivă. Libertatea apare ca spațiul devenirii insului în comunicare existențială. Or, războiul întrerupe posibilitatea comunicării cu o mare parte din indivizi. Războiul distruge ligamentul, terenul comun al adevărului existențial. Dar pericolul de război este, ca și răul radical, de neînlăturat [cf. 96, p. 353]. El și-ar avea originea într-o *profunzime* a realității umane care n-ar putea fi descrisă nici cu trăsături de caracter, nici cu conflicte sociale.

Cine pierde din vedere permanenta primejdie de război, contribuie la ascuțirea acestei primejdii. Este nevoie de o neslăbită vigilență. Ca să ne apărăm de el, spune Jaspers, ca să-l preîntîmpinăm cu adevărat, *războiul trebuie demascat ca pericol permanent și combătut de la faptul cotidian pînă la evenimentul politic, de la cea mai mică celulă socială pînă la nivelul statutului*, și aceasta pe cît posibil cu mijloace pașnice. Războiul devine însă

imperios necesar atunci cînd e amenințată libertatea, sau în cazul unui atac agresiv. Este vorba, prin urmare, de un *pacifism* deloc „rigid“. El cunoaște și ceva în genul războaielor drepte. Dar Jaspers nu întîrzie să lanseze avertismentul că orice război are inconvenientul urmărilor nedorite, chiar și pentru apărătorii libertății. „Lupta cu dragonul te transformă în dragon“ [96, p. 355].

Să revenim la concepția etică jaspersiană. Fiecare individ uman își are deci propria morală interioară, iar conflictul cu normele obiective exterioare în cazul „existențelor“ devine de neînălțurat. Conflictul rămîne în mare parte invizibil, pentru că „a acționa“ în sens existențialist nu înseamnă întotdeauna și neapărat obiectivare, exteriorizare, practică, ci mai curînd o mișcare a conștiinței, care are toate șansele să rămînă ascunsă lumii înconjurătoare contrazicînd-o, devreme ce se recomandă tratamentul diferențiat al contemporanilor, după aprecierea instanței subiective existențiale.

Pentru că „ființarea proprie“ poartă în sine propria instanță morală, Jaspers întrevide **posibilitatea unei etici filosofice**. Această etică, întrucît neagă valabilitatea generală a poruncilor absolute, nu va „vesti“ adevărul, ci se va limita la apeluri „prin dezbateri dialectică“ [79, vol. II, p. 362]. Ea n-ar putea fi construită abstract, ci ar trebui să cuprindă acel *Sollen*, datoria ca imperativ lăuntric în viața obiectivă — a familiei, a societății, a statului după exigențele religiei (sic!) — apoi în mediul ligament al comunicabilităților interumane din cadrul creației și înțelegerii culturii. Această etică ar trebui să apeleze la sursele omului în *ființarea proprie*, să relativeze pe rînd toate straturile ontosului uman și întreaga obiectivitate, să învețe pe om cum să renunțe la violențele vitalității și să promoveze *necon condiționatul* din sine și din celălalt, obținînd astfel *elevația existențială* la toate nivelele și treptele de valoare umană, de la aristocrația morală pînă la „cei mai primitivi germeni de ființare proprie în deșteptare“ [cf. 79, vol. II, p. 363].

Jaspers formulează un număr de nouă* cerințe-premise (nu „porunci“) care ar trebui satisfăcute — conform eticii sale — într-o viață morală. Ele sînt de altfel și cerințele *comunicării* existențiale. Bineînțeles, se specifică și aici caracterul de *apel* al formulărilor și lipsa lor

* Cifra a rezultat din numerotarea și enumerarea noastră [cf. 79, vol. II, p. 362].

de valabilitate obiectivă: 1 — sinceritatea, franchețea (*Offenheit*); 2 — suspensia, rezerva în toate aserțiunile, precizarea că există posibilitate de corectare; 3 — răspunderea pentru afirmații; 4 — înfrîngerea aroganței proprii, eliminarea arbitrarului care îndepărtează; 5 — renunțarea la toate măsurile de precauție și apărare, expunerea totală față de semen; 6 — excluderea posibilității trădării prin tăcere, prin discuție digresivă cu terți, prin aranjarea calculată a relațiilor; conștiința că fără celălalt n-aș fi ceea ce sînt; 7 — înțelegerea pentru situație și timp, pentru forme și pentru inevitabilitățile sufletești ale vieții; 8 — ponderea în exigențe, renunțarea la pretenția ca totul să fie prezent concomitent; 9 — orientare permanentă și cu modestie spre adevăr, spre trezirea existenței atît în mine cît și în celălalt. Restul îl face *sinceritatea interioară a existenței*. Și avem cele mai ferme asigurări că „sinceritatea interioară a ființării proprii“ este *virtutea*, valoarea morală maximă accesibilă pentru om.

Aici trebuie precizat din nou că *etica filosofică* a lui Jaspers — ca și întreaga sa „filosofare“ nu se vrea nici descriptivă și contemplativă, nici normativă. Jaspers vrea să dea filosofării sale o funcție nouă, aceea de „apel“ la **posibilitatea existențială a cititorului**, aceea de „sema“ (ascultă!, term. biblic) fără „bună vestire“ sau „porunci“. Dar apel înseamnă îndemn la a deveni ceva, a realiza valoarea pretinsă maximală a ființei umane. Dar la ce anume, sintem oare îndemnați cu atîta patos? Ce să devenim? Valoarea de adevăr și eficiența unei gîndiri cu asemenea exigențe ar trebui să constea în comunicabilități senzaționale... Dar „precizarea“ nu poate fi continuată, pentru că Jaspers nu poate să ne spună nici măcar ceva banal, cu atît mai puțin ceva convingător despre țelul spre care ne îndeamnă. „Existența“ sa e fără determinări. **Idealul său etic nu poate fi împlinit nici măcar pe plan individual, cu atît mai puțin pe plan social. La acest rezultat nu contribuie numai caracterul esoteric al „gîndirii fără rezultate raționale“, ci și autoanularea ei agnostică.**

„Posibilitatea“ unei etici existențialiste prin înlocuirea necesității sociale a normelor morale cu un misterios *imperativ lăuntric* — „perceput“ uneori de *existență* în cazul că ea a reușit să se descotorosească, să se purifice de tot ce e natură mortificată și obiectivitate în conștiință — rămîne o iluzie. „Norma“ etică pe care o pro-

pune Jaspers, ce-i drept, diferă de moralistică, prin faptul că e strict individuală, excepțională și nu suportă justificare rațională; ea e spontaneitate absolută, necondiționată, neraportată la etaloane obiective, izvorită din sinceritate lăuntrică. Se pune însă *problema cum să fie ea înfăptuită*.

Scepticismul nostru coincide aici cu exigențele practice. Așa cum subliniază C. I. Gulian, pe marxști nu îi interesează „orice ideal etic, ci acela care poate fi înfăptuit” [cf. 21, p. 9]. Etica lui Jaspers nu corespunde însă acestei îndreptățite cerințe; întâi din cauza caracterului său esoteric, inaccesibil unor pături mai largi ale populației, iar apoi nici ca posibilitate reală, cu șanse de înfăptuire a ceva palpabil, pentru simplul motiv că ea respinge în întregime obiectivarea, ca degradare. Cum poate fi realizat ceva care își refuză categoric mijloacele specifice de realizare umană? Pe de altă parte, nici Jaspers însuși nu vede posibilitatea sau necesitatea unei etici „filosofice” pentru marile mase umane. Istoria o fac personalitățile, și ele singure au nevoie de apelul etic spre autorealizare existențială, de imperativul lăuntric dictat din transcendență...

Premisele etice mai generoase răspindite în această operă filosofică constituie un fenomen cu pondere prea mică, dar nu lipsit de importanță pentru ansamblu: „Rămîne mereu exigența ca fiecare ființă umană, ca ființă rațională și existență posibilă, să se poată transforma, să intre în alte relații cu mine, poate chiar ca prieten. Omul se află în fața omului în exigența neanulabilă de reciprocitate” [79, vol. II, p. 359]. Sau, în alt loc: „Oare fiecare este irevocabil așa cum este? Nu, libertatea permite în orice clipă întoarcerea la voința spre bine. Nu e niciodată prea târziu” [96, pp. 317—318].

Chiar dacă admitem că Jaspers nu limitează aceste aserțiuni la un cerc restrîns de aleși, lucru care dealtfel rămîne dorința pioasă a comentatorilor binevoitori, etica sa nu devine posibilă, pentru că punctul de plecare este în fond tot cel al *moralisticii* atît de vehement criticate. Deosebirea constă numai în aceea că Jaspers se ferește să facă măcar un pas normativ în plus, mulțumindu-se cu premisele religiozității și *apelul* său fără complement. În momentul decisiv, devenirea, autotransformarea e privată de cunoaștere și practică, iar „luminarea existențială” n-are alt efect decît deruta subiectului, deruta

exacerbată în disperare pentru cazul în care nu intervine miracolul *revelației* existențiale. Un efort de comprehensiune complet va evidenția că n-au dreptate criticii care văd în Jaspers un eretic lepădat de Evanghelie. Orice studiu comparativ îi poate descoperi antilegalismul, antifriseismul hristic dublat de spiritul „predicii de pe munte”: Poruncile au fost date omului ca să-i invedereze slăbiciunea morală. Părăsiți prefăcătorii „dreptilor”! Acceptați-vă condiția umilă, interiorizați sensul poruncilor și credeți în harul mîntuirii prin elevație „existențială”!

Antimoralistica jaspersiană, atitudinea împotriva principiilor morale „absolute” rezultă desigur dintr-o experiență, dintr-o trăire fundamentală a filosofilor existențialiști: **echivocul moral** al situațiilor în care se recunoaște individul în societate. În moralistică, concretizarea de caz dezvăluie invariabil că nu există avers fără revers; de aceea — susține filosoful — normele morale nu sînt bune la nimic, pentru că nu vizează cauza insului sincer și onest, care vrea să trăiască demn și să învețe cum să se poarte cînd situația îl obligă să facă rău...

Punctul de vedere criticist e fără doar și poate realist, dar el conține deja în sine morbul erorii subiectiviste, care viciază pasul următor spre soluție. De la bun început, noțiunile de „obiectiv” și „absolut” respectiv *obiectivare* și *absolutizare* sînt văzute numai ca identitate, consecință a abordării abstracte, numai logico-formale a problematicii. Concretizarea ar viza imediat și conținutul, dialectica reală a procesului; dar ea nu-i convine filosofului, poate tocmai ca exponent al unei poziții de clasă. *Critica justificată a normei de conduită absolute — deși nu ar trebui să ducă neapărat la relativism — este depreciată de această confuzie pînă la transformare în negație totală a oricărui criteriu de valoare obiectiv, a oricărei norme de conduită socială*. După o asemenea operație, subiectivizarea extremă a eticii devine o chestiune de „logică internă”. Intenția, declarată cu ostentație, este de a spori la maximum răspunderea morală a individului pentru deciziile sale. **Rezultatul însă e convertirea libertății în indeterminism, a antidogmatismului în relativism etic, deplasarea instanței morale din obiectivitate definitiv în subiectivitate, desființarea cenzurii sociale și orientarea spre „ieșire”, spre transcendența-dumnezeu**. De la religie și poruncile ei s-a plecat, la religie și

poruncile ei (de data aceasta cu acțiune mai subtilă) s-a ajuns. Și astfel, critica jaspersiană e sortită să rămână fără efect. Ea se autoanihilează.

Ieșirea din impas fără părăsirea imanenței ar fi posibilă numai printr-o înțelegere materialist-istorică a omului, a antropogenezei ca sociogeneză, a antroposofiei ca sociosofie, printr-o înțelegere cu adevărat dialectică a *răspunderii* morale. Individul uman real urmează pilde personale cu caracter social; și nu e chiar atât de izolat, nedeterminat în alegerea sa, pentru care răspunde nesuplinibil. El nu e singur când decide. Decizia, deși personală, nesuplinibilă, se supune cenzurii sociale. Adevărat, omul este făuritorul propriului său destin, dar practica umană are nu numai caracter individual, ci — întâi de toate ca și în ultimă instanță — caracter social. Aparențele, iluziile subiective sînt confruntate cu obiectivitatea, care le poate respinge ca nonvalori. **Jaspers demască falsitatea valorilor absolute, dar, identificînd „absolutul” cu obiectivul, demersul său s-a consumat fără urmă în absolutizarea relativismului.**

Pierzîndu-și rigurozitatea obiectivă și devenind cifra unei experiențe transcendente personale, contingente și cu caracter de excepție, normele morale ar dispărea, iar în societate ar începe să bîntuie cea mai oribilă anarhie. Chiar dacă interdicția obiectivării normelor în favoarea unei experiențe morale strict personale ar fi însoțită de „trezirea” cîtorva personalități în plus, în haosul general al *amoralității* aceasta n-ar mai fi nimănui de folos.

Valorile și normele morale sînt și trebuie să fie relative, pentru că izvorăsc ca cerințe din dialectica unor situații de viață concrete, obiective, din dinamica proceselor social-istorice și nu pentru că pretinsa lor ambiguitate creează conflicte intrasubiective de conștiință. Cine vrea să respecte, de pildă, norma „iubirii aproapelui” nu poate să nu procedeze diferențiat. Elementul variabil în ecuația procesului social fiind practica, prin care se realizează legitatea istorică, omul va fi prin definiție ființă creatoare, combativă, și ca atare nu poate să nu interacționeze dialectic cu anturajul său. Iubirea aproapelui înseamnă mai mult decît un sentimentalism pacifist, lipsit de discernămint; ea reprezintă o cerință majoră a umanismului și devine ură împotriva a tot ce se opune dezvoltării optime a personalității umane, împotriva uni-

cului „scop în sine” al umanității: fericirea și înflorirea omului.*

Am admis pentru început că importanța existențialismului în istoria filosofiei nu constă atît în soluții, cît în formularea unei problematice. Acum însă e cazul să revenim și să arătăm că la Jaspers însăși formularea problematiceii are unele vicii. Conflictele de conștiință stîrnite de **ambiguitatea** poruncilor etice constituie un pretext pentru abandonarea raportului cu obiectivitatea socială și introducerea unui relativism subiectivist și fi-deist unic în felul său. Adam Schaff constată un lucru similar pentru întregul curent: „Puterea de atracție a existențialismului nu constă în aceea că a pus o problemă în mod just, ci în aceea că de fapt a pus-o” [44, p. 29].

Spiritualismul jaspersian în etică este consecința ignorării socialului, a acelei sfere umane care „a generat instanța judecării actelor umane” [21, p. 54]. După C. I. Gulian, „... virtualitatea depășirii instinctului animal a răsărit în însuși procesul evoluției biologic-istorice a omului”. O asemenea înțelegere a antropogenezei nu are nevoie de introducerea unei ipotetice transcendente, pentru explicarea momentului etic al conștiinței, fiindcă „... ceea ce-i «bun» și «superior» în om a fost în parte pregătit, fără ca el să fi premeditat cum să devină om” și fără să fi fost nevoie de vreun „logos” sau de vreun misterios imperativ lăuntric [cf. 21, p. 55]. Datorită naturii sale sociale „eu-l tinde și dorește puternic să capete sancționarea socială, obiectivă a acțiunilor lui”, reușind astfel să-și modeleze rezervorul energetic al instinctelor, impulsurilor, afectivității, în sensul unor criterii obiective [cf. 21, p. 58].

* Teza antropocentrică a eticii fiind mai mult un punct de vedere personal, decît o poziție comună, unică, acceptată de toți gînditorii marxiști, ne știm obligați să consemnăm cel puțin și poziția de pe care ni se explică foarte seducător imposibilitatea unei etici antropocentrice. Recenzînd volumul *Epistemologie et marxisme* (Paris, 1972), Ana Katz îl citează pe J. Monod, care „își reafirmă convingerea că știința implică o atitudine etică ce ar trebui construită axiomatic ca *valoare transcendentă* (s.n. — B.W) întrucît a-i oferi omului o etică al cărui centru să fie el însuși, o societate mai bună, simplul său confort »este prea puțin«. Totuși o astfel de etică — recunoaște J. Monod — orgolioasă, atemporală, dar și antișovină nu poate fi universalizată, propusă tuturor oamenilor, întrucît nu este convertibilă într-un sistem de practică și morală a fiecărui individ” [68, p. 345].

Aderăm aici la concluzia lui C. I. Gulian, pe care o găsim valabilă și pentru opera lui Jaspers: „Indiferent de limitele viziunii existențialiste, de reacțiile critice pe care le provoacă, trebuie subliniat că existențialismul este în primul rînd o antropologie, inclusiv o etică, și că el se înfățișează într-o vădită opoziție față de etica valorilor“ [22, p. 220]. Aceasta cu toate că are „meritul criticist al nemulțumirii față de o imagine antropologică epurată, idealizată“... și că „poartă în sine, latent, un ascuțit simț al valorii, al totalității“ [22, p. 245].

În același timp, marxiștii care au cercetat existențialismul confirmă unanim că această „etică“ își vădește limitele chiar din punctul ei de plecare, necesarmente ambiguu, întrucît nu constituie un sistem de referință obiectiv pentru responsabilitate. Se demonstrează astfel — scrie Dumitru Ghișe — că „...în zilele noastre umanismul real, autentic și etica pe care acesta o presupune cu necesitate nu pot fi construite decît pe fundamentul teoretic al unei concepții consecvent materialiste asupra societății, de pe pozițiile celei mai înaintate clase sociale: proletariatul“ [19, p. 155].

INDIVID, COLECTIVITATE, SOCIETATE

Parcurend critica mai veche a operei jaspersiene, se conturează imaginea unui individualist înrăit, lipsit de scrupule în argumentarea unei teorii antisociale. Dar filosoful însuși își reia problematica în plan social, enunțînd propoziția evident incomodă pentru exegeza de o anumită factură: „Ființarea prezentă umană e numai în societate. Societatea a fost pentru fiecare individ în parte condiția materială a devenirii sale. Ea i-a dat condiții de viață și tradiția prin care s-a trezit spiritualicește și a devenit ceea ce este. Ea rămîne condiție a ființării sale prezente: dacă el s-ar putea izola pe o insulă, ar lua-o în sinea sa cu el“... [79, vol. II, p. 363].*

Cine caută la Jaspers „firul roșu“ al individualismului, măsurînd cu rigla și urmărind să dea de cărări recitilii, va nimeri într-un labirint, din care va ieși — după ce a descoperit filonul de idei valoroase — numai dacă s-a asigurat cu „firul Ariadnei“, al înțelegerii complexității fenomenelor de conștiință. Căci texte ca citatul de mai sus, deși puține și răzlețe în opera jaspersiană, există după cum am văzut pînă și în *Metafizică* [cf. 79, vol. III, pp. 189, 190] și ele atestă importanța pe care a acordat-o Jaspers factorului social în descrierea individualității.

Printre altele, este dezvoltată pozitiv **ideea angajării**: „Viața ca existență prezentă, care se scurge într-o sumă de momente pînă încetează, nu are destin... Destin cîș-

* Cu privire la raportul om-umanitate, vezi studiul lui Al. Boboc [13].

tigă omul numai prin legăminte (proprii)“... [78, p. 186]. Revelația răspunderii omul o câștigă din sine, din propria sa ființă, după ce s-a angajat [cf. 78, p. 187]. Imperativul moral și propozițiile științei pot să coincidă, dar ele au surse diferite, independente, „originare“, proprii. Jaspers pledează împotriva practicismului lipsit de perspectivă, împotriva oportunismului și cere *legăminte* trainice, de durată, constituite prin procese individuale de conștiință pe cale organică, refuzînd pe cele artificiale, confecționate pe cale autoritară și administrativă. Angajarea e o chestiune în care fiecare hotărăște pentru sine. Orice altă cale reprezintă drumul neadevărului, oamenii nefiind numai *obiect*, numai aluat de plămădit, material de construit, produși prin prăsire, constelații întîmplătoare de atomi, elemente etc. indiferente, ci și conștiințe, *ego-uri*, cu bază originară proprie, ireductibilă la substanța fizică, la substanța biologică, la substratul social-psihic.

Aceste idei, asociate cu principiul demnității umane și cu norme de conviețuire obiectiv constituite și științific fundamentate, ar furniza un punct de vedere ontologic plauzibil. Dar Jaspers nu se poate opri la *cunoașterea fenomenului*, adică la „suprafață“. El se simte irezistibil atras să sondeze profunzimi inexplorabile, *posibilitatea imersiunii trebuînd să nege că omul ar fi o taină explicabilă*, că sensul vieții lui ar fi descriptibil prin raportare la aparențele obiectivității, că individul, fiind funcție socială, ar avea doar conexiuni și răspunderi sociale, că demnitatea umană ar decurge din raportul individ-societate și nu individ-transcendență, că vocația subiectului i-ar parveni acestuia pe cale naturală și că opțiunile, deciziile și acțiunile oamenilor ar fi determinate în ultimă instanță de interese prea lumești, care n-ar avea vreo legătură cu „libertatea“ sa existențială. Dar procedînd așa, Jaspers expune criticii locul cel mai vulnerabil al întregii ideologii burgheze contemporane, recunoscînd că terenul pe care își ridică construcțiile individualiste despre ideea de *angajare* este de fapt viran, haotic, vidat de orice ideal: „De aceea se strigă astăzi după noi legăminte, după autoritate și credință bisericească“ [78, p. 171]. Strigăt în esență retrograd, peste care progresul cunoașterii umane trece fără să-l consemneze ca dificultate în plus.

Oricum, afirmarea angajării și a legămintelor sociale este mai mult un punct de vedere situat în opoziție cu individualismul, decît fundamentarea acestuia. Atîta timp cît filosoful însuși teoretizează *imposibilitatea claustrării individului*, și aceasta nu numai într-o discutabilă doctrină a *comunicării*, ci în însăși atitudinea sa față de problemele contemporaneității, apare firească încercarea de îngrădire a exceselor individualiste și *afirmarea*, de pildă, a *necesității organizării omului muncii* ajuns într-un proces de înstrăinare, în care scopurile și condițiile muncii sale îi sînt impuse din afară [cf. 78, pp. 181—182].

Individualism înseamnă îndemn la izolare, negarea realității prin spiritualitate și comportament, autorealizarea solitară în sihăstrie. În acest context, Jaspers insistă asupra ideii că prețul izolării față de lumea contemporană este autocondamnarea la eșec, înainte de orice autorealizare. Chiar și acel mizantrop care, dispunînd de o situație economică favorabilă, se desparte de lume, trăind retras și „independent“, de unul singur și în legea sa, cade într-un gol, în care totuși rămîne condamnat la dependență față de lume, la cheremul și discreția ei. Fuga de lume devine nesinceră, blestemele adresate lumii devin ipocrizie, *adversitatea devine o legătură prin opoziție*. Într-un cuvînt, claustrarea absolută nu este posibilă: „Realitatea lumii nu poate fi ocolită... De aceea etoșul este de a conviețui în organisme puterii fără a fi absorbit de ele“ [78, p. 182].

Jaspers consideră fapt demonstrat că: „noi sîntem ce sîntem numai datorită comunității de înțelegere conștientă, reciprocă. Nu poate să existe un om care să fie om doar pentru sine, în calitate de individ unic“ [80, p. 72]. Ideea după care „comunitatea umană condiționează omul“ e relativ ușor de verificat, prin experiență proprie, mai ales pentru un filosof care își clădește doctrina pe o vastă informare antropologică, umanistică și dispune de cunoștințe acumulate ca psihiatru, profesor universitar, publicist și... victimă a nazismului.

Să vedem însă ce aspecte teoretice și practice are de comunicat existențialistul în **problema raportului individ-societate**, dincolo de platitudinile limbajului de circumstanță.

O primă teză teoretică, pe care se clădesc „atitudini“ ulterioare, pare a fi că *între individ și societate ar exista o feroce tensiune* [cf. 79, vol. II, p. 382]. Arbitrarul stihii-

nic al individului e împins în luptă pentru satisfacerea intereselor sale vitale. Apetițiunea cvasi-monadică înfrântă la Leibniz și cupiditatea dorinței de plăceri joacă un rol important la acest pol. Individul manifestă aici o voință și desfășoară o activitate *distructivă*, cuprins de o ură surdă împotriva a ceea ce filosoful numește *Dasein*, împotriva celuilalt și chiar împotriva sa însuși... în măsura în care se integrează cu necesitate în *Dasein*. Fenomene degenerative în cadrul unei subiectivități searbăde, lipsite de transcendență și mistic neîmplinite va spune filosoful. La rîndul ei, *servitutea în tensiune* devine — evident, la celălalt pol — degenerare a „obiectivității societății, mai ales ca stat înzestrat cu strălucirea unui dat în sine“ [79, vol. II, p. 382] atunci cînd acesta se izolează. Din semantica termenilor uzitați în descripție rezultă atitudinea de distanțare a autorului față de rezultatul propriei sale reflecții, distanțare care, deși doar implicită, e prea evidentă ca să mai necesite comentarii. În schimb, se ridică *probleme în legătură cu teoretizarea existențialistă a „soluției“*. Filosoful recomandă individului să se încadreze în societate, dar să-și păstreze neatîrnarea interioară: „Individul care se izolează cade în neant, dar și acela care se pierde în generalitatea obiectivității și subiectivității sociale“ [79, vol. II, p. 382]. Desigur, de aici ar decurge în mod logic *posibilitatea realizării individului prin depășirea subiectivității într-o obiectivare dialectică ce menține atributele personalității*. Cu alte cuvinte, *comunicarea intersubiectivă a lui Jaspers ar trebui să devină acțiune socială*. Idealismul subiectiv fiind însă incompatibil cu așa ceva, filosoful se oprește la afirmarea *ego-ului prin reținere și prin opoziție „activă“ interioară față de societate* — termenul antinomic ireductibil și contrariul ireconciliabil al insului.

Să reținem însă că **Jaspers a recunoscut imposibilitatea individului izolat** și nu s-a sfiit s-o sublinieze cu tărie. Ceea ce transformă proiectul său uman totuși într-o viziune a unui individ *însingurat*, despărțit de semenii săi prin vaste spații vidate, fără punți de legătură, se află într-o altă ordine de idei și poate fi tratat mai ales în legătură cu *egologia* sa existențială.

Trecînd la considerații sociologice, Jaspers se ocupă deci de un individ uman care, el însuși structurat antinomic, apare în sistematica existențialistului în calitate de corelat antinomic față de „existență“. Investigațiile

sale merg concomitent pe două piste: *omul-obiectivitate și omul-existență*. Existența se „realizează“ antitetic prin omul-obiectivitate, iar acesta prin mediul social pe care Jaspers, evident, îl privește nu ca pe o realitate evolutivă și calitativ superioară, cu legi specifice și mișcare necesară, ci mai curînd ca pe o *sumă cantitativă, a cărei calitate depinde de calitățile indivizilor ce o compun*. De la „existență“ la individul uman concret și de la acesta la societate, iată drumul afirmațiilor din ce în ce mai depreciative și devalorizante, a căror treaptă de inferioritate ultimă o reprezintă *natura*. Individul apare deci și în această ordine de idei ca principiu primar, iar individualismul jaspersian, cu toată perspectiva sa socială, nu se dezmințe nici cînd devine sociabil, generos și îngrijorat de soarta maselor. Relațiile sociale sînt ignorate, societatea-sumă e mijlocită prin entități ideale exterioare, ca de pildă scop, adevăr, Dumnezeu [cf. 80, p. 73], iar în calitate de liant imediat apare nevoia, primejdia, deci o solidaritate complet **utilitaristă**, îndreptată spre exterior și determinată din exterior. „Nevoia îi leagă pe toți deopotrivă amenințați de către natură și de alte comunități“ [80, p. 75]. Comunitatea de interese fiind în funcție de *nevoie*, iar nevoia nefiind în permanență de aceeași intensitate, legăturile sociale vor fi supuse unor oscilații permanente între solidaritate și rivalitate — totuși fără posibilitatea anulării lor definitive. „Interesul personal al fiecărei ființări prezente individuale se află în același timp în tensiune față de această legătură, gata oricînd să sfarme comunitatea cînd nevoia contenește. O nesociabilă sociabilitate, în care nimeni nu se poate lipsi de celălalt, dar nimeni nu-l poate suferi pe celălalt“ [80, p. 75].

Să notăm că interesul individual e prezentat „în tensiune“, adică în contradicție cu cel social. De ce, aceasta pare a fi secretul aceluia care a înzestrat creatura cu asemenea virtuți, și anume de a nu putea „suferi“ pe cel de care are nevoie... O asemenea remarcă, poate adevărată pentru anumite micro-medii sociale, păcătuiește prin faptul că generalizează la nivel social o trăsătură particulară, specifică mai curînd psihologiei maladeive a mizantropului decît omului de rînd, și rămîne mult în urma înțelepciunii populare care glăsuiește în toate limbile: nevoia îl învață pe om; îl învață să-l „suferă“, să-l respecte pe celălalt, să-și iubească aproapele, bineînțeles dacă

situații obiectiv antagonice nu „îl învață” altfel, și anume să-l urască pe asupritor, fie el individ sau clasă. Remarca jaspersiană nu are în vedere structura de clasă și raportul social antagonic. Or, disprețul, ura, intoleranța reciprocă între indivizii umani în plan social au o bază de clasă [cf. 57] și un caracter istoric limitat în timp. Dar acestea aparțin unei sfere de care Jaspers nu s-a apropiat, crezând-o infestată de ideologia comunistă — stafia-sperietoare care „bîntuie” pe globul acestui veac.

S-a scris mult despre „aristocratismul” *elitar* al lui Jaspers, dar s-au omis mai întotdeauna precizările de rigoare. De fapt, despre ce este vorba? Aristocratismul acesta nu e conceput în accepția social-istorică a cuvîntului. Dacă, în perioada Republicii de la Weimar, filosoful criticînd democrația burgheză — dovedită în cele din urmă a fi fost o cale spre instaurarea nazismului — cerea „salvarea eficacității celor buni care sînt cei puțini” [78, p. 192] și instaurarea unei aristocrații „umane”, el s-ar fi făcut ridicol în cazul că ar fi vizat cu acest apel o restaurație a scăpătaților cu sînge albastru. „Cei buni” revendicați de existențialist nu erau o clasă privilegiată, nici vreo elită socială de tip nietzschean sau schelerian, ci valorile umane reale, „anonime” încă, dar cu vaste potențe, posibilități și perspective de viitor. El îi credea printre intelectuali și burghezi; și, desigur, e foarte important *unde* credea că se plasează aceștia*. Dar, greșind prognoza, gînditorul încă nu se compromisese — ca militant al unui umanism burghez tardiv, critic realist al realității social-politice — căci cel puțin tot atât de important pentru definirea viziunii sale este faptul că el a crezut în existența unor forțe pozitive, în realitatea lor, în posibila lor eficiență socială. Autorul cărții *Die geistige Situation der Zeit* nu prezenta ca *problemă politică* ceea ce numea „conducători”, „aristocrație”, „masă”. El nu revendica poziții privilegiate pentru *aleșii* săi necunoscuți, nu exprima dezirabilitatea unei dominații a castelor minoritare, promovarea „elitei” în virful piramidei sociale. El cerea doar „spații de manifestare” pentru realizarea „celor mai buni”, fie și în calitate de colaboratori anonimi la orînduirea existentă, pe care, în linii mari, o credea inevitabilă [cf. 78, pp. 195—198].

* „Aristocrația minții, crearea unei caste a inteligenței nu sînt cu aproape nimic mai imorale și mai periculoase decît stratificarea claselor sociale pe criteriul avuției și puterii” [40, p. 190].

Însă ceea ce s-a întîmplat în Germania deceniului al patrulea a fost tocmai contrariul acestei utopii. Au ajuns la putere elementele cele mai antiumaniste, secondate de o gloată de lumpenproletari, produs al fenomenelor de descompunere din cortegiul teribilei crize economice a acelor ani*. Naziștii au acaparat puterea tocmai pe acea „cale legală”, prin acel simulacru de democrație criticat atît de aspru de omul de catedră universitară, care nu intenționa deloc să facă politică dar care ulterior a fost acuzat atît de naziști, pentru adversitate politică, cît și de unii marxiști, de pre- și profascism... Iată de ce s-ar cuveni azi o reconsiderare, mai ales că după al doilea război mondial filosoful însuși a reluat pe larg problematica din *Die geistige Situation der Zeit*, afirmîndu-și cu tărie democratismul, antifascismul și pacifismul.

În ce privește exegeza, trebuie arătat că nu întotdeauna critica marxistă s-a aflat la obiect. Unii au văzut în existențialistii germani, de pildă, un curent criticist-protestatar împotriva rînduielilor burgheze, alții o orientare profascistă. Istoria filosofiei contemporane nu poate să șteargă această perioadă a exagerărilor contradictorii trecînd-o pur și simplu sub tăcere. Regîndite vor trebui să fie însă și păreri ca, de pildă, cea a lui P. P. Gaidenko: „Popularitatea tot mai mare pe care și-o cucereste existențialismul poate fi explicată tocmai prin faptul că el ridică cu o ascutime neobișnuită problema omului și nu estompează, ci dimpotrivă, relevă criza omului burghez, a culturii burgheze...” [54, p. 125]. Gaidenko era de părere că „nici unul din curentele filosofiei contemporane de peste hotare nu a arătat cu atîta pregnanță ca existențialismul că în societatea burgheză devine imposibilă însăși existența individului, că această societate înăbușă cultura pe care ea însăși a creat-o. Nici unul din curentele contemporane nu a înțeles cu atîta claritate și

* Fenomenul explică în parte disprețul profund al lui Jaspers pentru ceea ce numește el „masă sociologică”, o realitate socială premergătoare radicalizării și coacerii situației revoluționare. Suma indivizilor lipsiți încă de conștiință de clasă și principii pentru că s-a constituit spontan și prea brusc, amestecîndu-se cu elemente eterogene (din punct de vedere al conștiinței) și chiar periferice ale societății, urmează pe primul demagog care a reușit să-i stimuleze pornirile anarhice și ea n-are nimic comun cu ceea ce îndeobște se înțelege prin termenul de „mase populare” sau „mase de oameni ai muncii”.

nu a exprimat cu atita vehementă, ca existențialismul, conflictul dintre individ și societate“.

O asemenea apreciere ignorează adevărul că existențialismul ca totalitate nu este un curent unitar, ignorează formele concrete în care apare existențialismul la diferiți gânditori burghezi; de asemenea uită poziția de pe care „critică“ existențialiștii; în sfârșit, trece cu vederea anticomunismul unor existențialiști, orientarea lor antipopulară, apologetică. De aceea, este fără îndoială eronat să reducem în felul acesta critica socială a existențialiștilor la societatea burgheză. De ce să ne amăgim? Dorința nu trebuie luată drept realitate. *Poziția politică a lui Jaspers, de pildă, este net „antitotalitaristă“ și declarată „prodemocratică“.* Ce trebuie să avem în vedere aici?

Existențialistul vede „tendențele“ contemporaneității pe trei direcții: 1. socialism; 2. orînduire mondială; 3. credință [cf. 93, p. 193].

(1) Masele tind spre ordine. Socialismul arată cerințele unei organizații de masă juste, drepte. Aici nu există alternativă.

(2) Unitatea spațială a planetei este premisa realizării unității în contacte pașnice. Există alternativa „imperului mondial“, sau a „ordinei mondiale“.

(3) Dispariția credinței religioase împinge spre originea propriu-zisă a credinței în om, cu întrebarea: din ce sursă și încotro, spre ce țel trăim? Există alternativa nihilismului și a iubirii.

Cele trei tendințe fundamentale coincid cu țelul comun al „libertății umane împlinite“.

În filosofia jaspersiană se face elogiul spontaneității. Omul, sesizînd tendințele contemporane, nu poate prevedea viitorul. Conștiința umană se revoltă împotriva integrării, înrolării ei într-un sistem dinainte cunoscut. Posibile sînt numai utopiile, în sine coerente, care însă nu se adevăresc, ci adesea se schimbă în contrar. În relativismul său, Jaspers vede totul ca posibil. Masele pot fi conduse atît de către șarlatani la autodistrugere, cît și de forțe raționale la culmile istoriei. Să trecem peste contradicțiile față de propria doctrină pe care le conțin aceste constatări. Dacă ar învinge rațiunea, spune Jaspers la un moment dat (acea rațiune „rezonabilă“ care se manifestă în transformări lente, imperceptibile), „lumea s-ar îndrepta spre o culme a istoriei, unde ar deveni realitate

ceea ce altădată era limitat la aristocrație“ [93, p. 167]. Dar epoca noastră înclină spre violență. Este epoca catastrofelor spirituale și materiale [cf. 93, pp. 127—128], se produc schimbări din cele mai radicale, care pun totul în primejdie. S-au dus vremurile de inerție socială, salutară pentru ordinea publică. *Antihristos ante portas!*

Din intuirea sfîrșitului unei orînduiri, Jaspers ajunge la extinderea, la proiectarea acestui adevăr asupra întregii societăți umane, la absolutizarea sa, operație perfect compatibilă cu partinitatea burgheză, chiar dacă filosoful revine adesea asupra ei, navigînd sub pavilionul optimismului. Dacă aceasta e denumită critică doar a rînduielilor din societatea burgheză, atunci ne simțim obligați să subliniem dezacordul nostru cu afirmațiile citate mai sus.

Să precizăm. Demn de luat în considerare, fără îndoială, este actul de acuzare pe care îl formulează Jaspers împotriva barbariei fasciste [cf. 93, p. 187], împotriva genocidului din lagărele de concentrare naziste. O asemenea acuzare dezmente încă o dată învinuirile după care autorul ei ar fi manifestat cîndva tendințe profasciste. Trebuie arătat însă că *teoreticianul comunicării nu face aceasta fără a insinua o pretinsă similitudine în „alte regimuri totalitare“.* Fiindcă Jaspers întrevedea posibilitatea repetării ororilor fascismului și în viitor. Iar o asemenea perspectivă socială îl determină să recurgă din nou la categoriile sale existențiale, atribuind fricii și groazei rolul hotărîtor în activitatea preventivă: numai frica păstrează ființa umană concretă, și astfel întreaga specie; încetarea fricii duce la dezastru, la stingerea omului; frica trebuie deci menținută, ea este motiv de nădejde... [cf. 93, p. 191].

Acestei mentalități i se potrivește de minune definiția filistinului, reprodușă de Lenin după Goethe (în *Ce sînt prietenii poporului...*): *Was ist der Philister? / Ein hohler Darm, / Von Furcht und Hoffnung ausgefüllt, / Dass Gott erbarm...**

De ce se teme Jaspers de fapt? Ar fi multe de înșiruit. Pericolul cel mai amenințător însă îi apărea întru-chipat în masele populare cuprinse de anarhie sau dresate cazon de către iresponsabili. Făcînd o comparație cu trecutul medieval în care predomina țărănimea, această „substanță neistorică“ a populației, autorul cărții *Despre*

* Ce este filistinel? / Un maț gol / Umplut cu frică și nădejde / De să ferească Dumnezeu...

originea și finalitatea istoriei conchide: „... astăzi lucrurile s-au schimbat de tot. Situația socială se află în neconținută mișcare. Mișcarea a devenit conștientă...“ Omenirea de pe întreg globul este smulșă din inerție și dinamizată. „Masele devin mai unitare. Toți învață să citească și să scrie. Fără aceasta n-ar putea să ajungă la cunoaștere, n-ar putea câștiga limbaj pentru voința lor, n-ar putea să se afirme. Masele devin factor hotărâtor. Individul singular pare mai slab decât oricând, dar, ca apartenență la masă, «noi-ul» pare a căpăta o voință” [93, p. 163].

Dar această voință colectivă nu se formează în mod „firesc”, spontan (providențial), ci artificial, prin propagandă. Masele au nevoie de reprezentări, lor trebuie să li se spună ce vor, *mundus vult decipit*... Iată deci necesitatea personalității și a elitei politice! În mediul acesta impersonal, irațional, prielnic pentru propagandă și demagogie socială, apare personalitatea sau grupul de elită, care pot folosi masa ca instrument iresponsabil în scopul satisfacerii vanității și ambiției proprii. Personalitatea ori este exponent al unei voințe de masă, ori dictator peste o masă de sclavi lipsiți de voință.

Dând un șir de definiții [cf. 93, p. 164] pentru noțiunea de „masă”, Jaspers își creează prilejuri de a-și preciza poziția în termenii cei mai drastici: masele sînt mediocritate, gloată fără profil moral. În societatea modernă s-ar desfășura un proces de depreciere de la *popor* — noțiune idilizată — la *publicul* intermediar, încă acceptabil sub aspect demografic-calitativ, și de la public la *plebea* modernă dezumanizată, desemnată prin cuvîntul de *masă*. „... masele umane nu sînt persoane, ele nu cunosc și nu vor nimic, sînt fără conținut și (constituie) un instrument pentru acela care le fletează pornirile și pasiunile” [93, p. 166].

Această atitudine de proveniență spengleriană* corespunde perfect cu schimbarea rolului social al burgheziei, care în perioada ascensiunii a mers cu masele împotriva aristocrației feudale, iar acum — clasă dominantă

* Oswald Spengler: „Marile mase ale marilor orașe, această lume fără rădăcini în pămîntul pe care se află, plebea fluctuantă și nomadă, a luat locul poporului înfrățit cu pămîntul, legat indisolubil cu brazda și cu regiunea. Ea vrea o educație egalitară, merge la teatru, iubește sportul și savurează literatura zilei. Grijele ei de căpetenie sînt: digestia, alimentația, igiena”. Citat după N. Bagdasar (11, p. 270). Cauza degradării axiologico-demografice

fiind — a devenit demult reacționară; acum cînd în fruntea maselor se află o altă clasă revoluționară, ea manifestă același dispreț, aceeași trufie ca la timpul său aristocrația feudală.

Pe de altă parte — personalitatea poate deveni hotărîtoare în istorie, poate determina esențial mersul lucrurilor, dacă își apropie, își însușește voința maselor... (!) Sună aproape marxist ceea ce spuné Jaspers aici. Individualistul introduce însă îngrădiri esențiale: majoritatea exercită doar presiunea, de hotărît hotărăște personalitatea din fruntea maselor. Masele, în impetuoșitatea lor, nu știu ce vor. Personalitatea le inspiră, personalitatea le spune, le arată „ce vor” [cf. 102, p. 73]. Pînă la urmă, personalitatea își însușește propria sugestie trecută și amplificată prin mase... Personalitatea trebuie doar să fie destul de... personalitate. Altfel eșuează în anonimitatea masei. Azi nu mai sînt privilegiile ereditare, nu mai sînt posibile elite în sens de stare socială, locul lor a fost luat de selecția calitativă a indivizilor care „se aleg singuri”. Locul aristocrației feudale a fost luat (sau ar trebui luat) de **aristocrația morală**, de către aceia care au toate trăsăturile morale la superlativ. Într-o concepție indeterministă, proveniența lor de clasă e împinsă în afara discuției.

Cît de utopică poate fi o asemenea doctrină reiese și din faptul că problema arbitralului și a instanței de referință în stabilirea criteriilor acestei *selecții* este ori eludată, ori expedită cu sofisme de soiul „autoalegerii”. Individul e prezentat în opoziție cu *eu-l* său, avînd datoria să-l cucerească, efort pe care nu oricine poate și vrea să-l depună. Mulțimea alege *confortul*, care mortifică, personalitatea alege *efortul*, care trezește spiritul: *cei care fac efortul și izbutesc, adică își cuceresc eu-l, realizîndu-l permanent în opoziție cu lumea indivizilor fizico-psihici, devin elita morală, existențială a societății*. Ei s-au autoales, prin propriul efort spiritual; iar masele

e văzută de mulți contemporani ai lui Jaspers în așa-numita *dezrădăcinare*. Wolf Schneider opune un argument plauzibil acestui *lamento*: „Este probabil prematur să punem «dezrădăcinarea» sub semnul acuzării. În definitiv orașul și civilizația superioară au început prin aceea că un grup de oameni au părăsit satele și au putut trăi fără ca toate forțele și gîndurile lor să fie legate de sol, adică au putut trăi *fără rădăcini*... Să fii liber... nu înseamnă inițial altceva decât să n-ai rădăcini, să nu fi arbore ci vultur” [45, p. 493].

lipsite de discernămint ori îi observă și îi catapultează la cîrmă, în vârful piramidei social-politice, ori cad victimă în capcana pusă de demagogia unor șarlatani de teapa unui Hitler...

O învățătură moralizatoare, care face abstracție de orice realitate socială concretă, se referă apoi la problema **democrației**. După Jaspers, trăsătura distinctivă a democrației nu este dominația poporului, a majorității, ci respectul față de minoritate. Omenirea dăinuie în toate timpurile datorită faptului că urmează pilda înălțătoare a unei virtuozități minorități [cf. 102, p. 74].

Dacă așa stau lucrurile cu masele, înseamnă că libertatea e periclitată în sistemele social-politice care acordă ultimul cuvînt hotărîrii majoritare, conchide Jaspers [cf. 93, pp. 200—216]. Libertatea ar trebui apărută, chiar împotriva maselor, prin instanțe juridice corespunzătoare. Libertatea de a renunța la libertate trebuie împiedicată. De aceea Jaspers se adresează „elitei”, acordînd înțîietate unei „aristocrații morale” care, ca avangardă, se completează mereu din populație — după realizări, merite, succese — și în care poporul se recunoaște [cf. 93, p. 205]. Această aristocrație nu ar fi o clasă, ci o **elită politică**, o elită emanată din popor prin selecția celor mai capabili. Elita va asigura democrația, conducerea democratică a treburilor statului și libertatea politică; ea va fi împiedicată să se fixeze, să devină o minoritate dictatorială și să desființeze democrația; ea poate fi împiedicată să degenereze, datorită instituției alegerilor libere, păzită de instanțe judiciare; alegerile asigură succesiunea, schimbarea de la conducere...

Apologie? Naivitate? Utopie? Sau „umanism burghez” întîrziat față de ceasul istoriei? În orice caz, idei în concordanță cu restul filosofării existențialiste.

Temeiul filosofic pe care îl dă Jaspers libertății politice este dialectica sa a polarităților și contrariilor [cf. 93, pp. 196—197]. Negarea unei extreme și absolutizarea alteia ar duce la pierderea libertății. Un pol se prăpădește în lipsa celuilalt. Pentru a fi libertate, trebuie să fie opoziție politică în stat [cf. 93, pp. 205—206]. Pentru a fi libertate, trebuie să fie și contrarii sociale... Intenția de a justifica inegalitatea socială printr-un artificiu sofistic este evidentă. Urmînd un raționament astfel construit, ajungem la alternativa: ori inegalitate socială în libertate, ori egalitate în robie, unde toți sînt egali pen-

tru că toți sînt la fel de neliberi [cf. 93, pp. 196—197]. Jaspers se pronunță însă net pentru democrația occidentală, care, spune el, garantează libertatea politică [cf. 93, pp. 205, 206, 209].

Spiritul „aristocratic” nu mai permite să se recunoască proveniența socială și profesia de credință populară a oamenilor cu adevărat valoroși, care au jucat un rol în istorie; nu permite să se vadă în rolul de exponent al maselor decît un opus închistat în eu-l său, capabil să treacă cel mult la tu-ul din „elita morală” și niciodată la noi-ul masei, gest care în imaginația individualistului ar aduce cu sine spectrul autoanihilării în anonimat și lipsă de personalitate... „Dialectica” aceasta a personalității și a masei, tot *polară*, este la fel de încrămențată, metafizică, pentru că e lipsită de mișcarea obiectivă către înflorirea personalității umane în relații sociale mai drepte și neglijează cu desăvîrșire momentul unei reale unități în diversitate a colectivității.

După destrămarea contemporană a structurilor sociale tradiționale, Jaspers vedea nevoia constituirii unei noi „comunități substanțiale” și lansa apelul său la umanizarea lumii tehnicizate. Apelul acesta însă nu se adresa maselor, ci indivizilor [cf. 78, p. 201; 102, p. 74]. Bineînțeles că nimeni nu va susține existența maselor fără indivizi, fără individualități. Dar adresa scrisă de Jaspers pe apelul său e semnificativă și conține o dorință de precizare nu lipsită de importanță: **afirmarea individualismului ca rețetă socială**. În viziunea burgheziei contemporane, masele au prin turbulența lor revoluționară un rol *distructiv* în istorie, tocmai pentru că îi amenință existența în calitate de clasă stăpînitore. Schimbarea socială anunțîndu-se inevitabilă, ni se oferă de aceea alternativa: decît violența revoluției înfăptuită de mase, mai bine transformările lente din conștiință ale indivizilor. Ca și cum conștiința ar putea determina prin sine procesele sociale. Ca și cum conștiința s-ar transforma nedeterminat, din sine însăși... Idealismul a fost întotdeauna o răsturnare a raporturilor reale din societate. El trebuie repus pe picioare, dacă vrem să utilizăm ceva din valoarea sa cognitivă.

Deși se referea uneori la Nietzsche ca la un precursor al său, concepțiile lui Jaspers despre om și ordine politică diferă enorm de cea odioasă „*Herrenmoral*”, devenită parte integrantă a nazismului. De la *Die*

geistige Situation der Zeit, scrisă în ajunul preluării puterii de către Hitler, lucrare pătimasă, îndreptată împotriva marasmului democrației burgheze a Republicii de la Weimar, și pînă la *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, operă postbelică în care se susține ideea unei democrații în dezvoltare progresivă cu recunoașterea rolului maselor și al tendințelor istorice spre socialism. Jaspers ca filosof și critic al rînduielilor sociale a evoluat pe o traiectorie ascendentă pînă la stingerea sa din viață. După cum o dovedește și ultima sa lucrare mai amplă, *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, în care avertiza împotriva pericolului de extremă dreaptă și făcea o critică necruțătoare statului vest-german. Lecția pe care i-a servit-o întunecatul intermezzo al celui de-al treilea reich a fost asimilată, dar octogenarului nu i-a mai fost dat să aibă răgazul unei restructurări complete a gîndirii sale.

Cu patru decenii în urmă, în timp ce Jaspers urmărea cu stupeoare realizarea macabrelor sale predicții cvasinietzscheaniste, un român cu mai puțină faimă, dar cu infinit mai multă clarviziune, Alexandru Claudian, scria în articolul *Individualism și colectivism*: „Dacă nevoile biologice uniformează pe oameni, necesitățile superioare îi diferențiază” [15, p. 223]. „Îndată ce indivizii se ridică la un nivel mai înalt de viață materială, ei se deosebesc unul de altul prin nevoile sufletești, personale, care apar în fiecare” [15, p. 228]. Același autor arată că greșeala lui Nietzsche a fost că el i-a împărțit pe oameni în două categorii eterne (stăpîni și sclavi), despărțite printr-o prăpastie, pe cînd în realitate era vorba numai de două faze distincte de civilizație. Întrucît concepția lui Jaspers poartă, în ciuda generozității umaniste de ultimă instanță, stigmatul erorii individualismului elitist al lui Nietzsche, în fața cvasirealizării acestuia ca principiu nazist al *führer*-ului el a rămas un dezorientat. Două decenii după ieșirea din experiența infernală a dominării „moralei” criminale a *Herrenmenschen*-ilor, el evoluă tot mai mult spre cunoașterea adevărului că „aristocrații” nu au o esență diferită față de simplii oameni din mulțime, ei sînt însă (după Claudian) produsul firesc al unor condiții favorabile de existență, *premisa imediată trebuind să fie mijloacele materiale* pentru cultura intelectuală și sufletească. Și nu e de mirare că, observînd tendințele spre socialism, filosoful se întreba: *să fi venit oare timpul*

în care cultura intelectuală devine posibilă pentru mulțime, pentru mulțimea — bază de selecție?

Într-adevăr, așa cum spunea Claudian, „... nu există oameni individualiști cu suflete de stăpîni și oameni de turmă cu suflete de sclavi. Există numai condiții sociale care fac stăpîni și condiții sociale care creează sclavi”. „Dacă poporul, trăind în împrejurări de viață inferioare, apare ca o turmă uniformă și anonimă, aceasta e vina împrejurărilor și poate fi remediată prin modificarea împrejurărilor” [15, p. 228].

Ceea ce îl deosebește pe Jaspers de individualiștii care încearcă să biologizeze opoziția individ-masă este **permanenta sa credință în valoarea potențială a componentelor masei, accentele sociocritice, sesizarea unor tendințe contemporane de perspectivă umanistă pentru așa-zisa civilizație de masă**. Prelevările din Nietzsche și Kierkegaard sînt neînsemnate, în comparație cu ideile de inspirație contemporană. Nietzsche și Kierkegaard sînt citați de fapt mai mult ca martori, decît ca predecesori, mai curînd folosiți, decît moșteniți. De aceea, se impune și aici mult mai multă precauție în calificări și etichetări decît s-a manifestat pînă acum în exegeza marxistă a existențialismului. Toți aceia care susțin că „nimic nu e nou sub soare” ar trebui să primească replica deloc paradoxală: „aveți dreptate, dar... totul e nou sub soare”! Istoria filosofiei e de neconceput în afara dialecticii corelației dintre repetabilitate și irepetabilitate. În cazul de față ea ne demonstrează că, în pofida continuității individualismului de-a lungul secolelor, zestrea de idei a unui gînditor contemporan e determinată de propria sa condiție, de timpul său, de factorii și procesele sociale contemporane lui, bagajul său ideologic nu reprezintă o colecție de antichități muzeale, ci achiziții contemporane, un ansamblu de instrumente încă în uz, un reflex al realității sociale nemijlocit prezente.

Aceste reflecții ale noastre sînt îndreptățite și confirmate mai ales dacă îl abordăm pe Jaspers *acolo unde el formulează problematica*. Ea ne va apărea mai originală decît răspunsurile sale, care — acolo unde conservă tradiționalul — diferă de cele ale predecesorilor poate numai prin accent.

„Oare în societatea de masă mai pot exista individualități? E posibil oare ca individul să se afirme într-o societate colectivizată?” [102, p. 65]. Iată că raportul in-

divid-societate nu e întotdeauna anticipat cu aserțiuni preconcepute, ci mai curînd problema e privită ca fiind încă deschisă și reclamînd o rezolvare. Este problema reală a procesului de depersonalizare din societatea burgheză contemporană, problema reală a alternativei oferite de socialism; și e de-a dreptul palpitant să-l urmărești pe existențialistul „agnosticist” în această aventură a gîndirii sale „fără de rezultate raționale”...

Schema de la baza sistematiei jaspersiene în ce privește raportul individ-societate ne arată o **polaritate dublu structurată, în care individul e deopotrivă inclus:** a) individ-colectivitate și, în cadrul colectivității, b) „comunitatea substanțială”-„societatea tehnică planică” [cf. 102, p. 68]. Ideea de unitate fiind prezentă, dar respinsă ca termen didactic inadecvat, vom spune că *în raport cu „colectivitatea” individul are la Jaspers un aspect exclusiv și unul inclusiv*. Reproducem din Jaspers (avertizînd că aici, precum și în multe alte locuri, verbul *a fi* este predicativ și exprimă sensul lexical „a exista”): „Omul e mereu ambele, un singular (*Einzelner*) într-un tot. Individul singular este (dat) prin ambianța sa umană, și aceasta din urmă este (dată) numai datorită puterii individului singular. Nu pot exista pentru sine nici întregul — să-i zicem comunitate, societate, colectivitate — nici individul singular” [102, p. 65].

Societatea, în această viziune, apare ca unitate specific umană, în care biologicul este sistematic refutat și elementul „tradiție” (spiritualitate, cultură) capătă valoare definitorie. „Fără tradiție, de care are parte prin oameni, nou-născutul nu poate deveni om. El nu crește de la sine, ca toate animalele prin substanțele biologice ereditare în neconținută repetare a identicului în succesiunea generațiilor, ci prin educație în schimbările (*Wandel*) istorice” [102, p. 65].

Referindu-se la Dubinin, M. I. Petrosian confirmă în comunicarea sa la colocviul internațional de antropologie filosofică de la Sofia (1971): „... ceea ce condiționează unicitatea speciei *Homo sapiens* este faptul că, spre deosebire de celelalte animale, el mai dispune, pe lîngă programul genetic, de un alt program care îi determină dezvoltarea cu orice nouă generație: programul moștenirii sociale” [59, p. 223]. Dihotomia pare identică la Jaspers.

Numai că, spre deosebire de substanța biologică ereditară, *tradiția* — adică „programul moștenirii sociale” — nu are proprietatea de a se desăvîrși, de a se definitivă și fixa (la nivelul individului) sub formă de ereditate. Cît despre *inovație*, ea nici nu se mai conceptualizează corelativ. Trăsătura distinctivă a omului în raport cu regnul animal — *tradiția* — e deci fragilă, susține Jaspers, și în neconținută primejdie de ruinare. Cu această labilitate e dată însă posibilitatea istoriei umane! E cert că se neagă aici progresul social ca necesitate, ca legitate și proces de perfecționare. În viziunea aceasta, faptul că achizițiile istorice ale socialului sînt însoțite permanent de senzația imperfecțiunii, a insuficienței și nemulțumirii, exprimă o situație-limită indicatoare de transcendență... „Fixările”, în genere, sînt imposibile, și dacă devin totuși realitate, atunci ele sînt descifrate ca stagnare și decădere de la condiția umană, care înseamnă numai și numai neliniște și impuls spre neconținută căutare. Schimbare socială? Da, dar fără vreo apropiere de perfecțiune. Totul constă în mișcare, nu în scop, țel, desăvîrșire care, în momentul realizării și fixării lor ar însemna, în principiu, recădere în același automatism instinctiv al animalității, fie și la nivelul erei tehnice. Este excesiv de unilateral ce se afirmă aici, dar nu într-un tot neadevărat.

Pledoaria jaspersiană pentru „mișcare” e tributară prejudecăților antimarxiste în legătură cu progresul. Fobia față de acest termen, eludarea speculativă a problemei sensului mișcării își are desigur explicația în rădăcinile de clasă ale crezului existențialist, dar și în posibilitatea erorii gnoseologice idealiste în genere. Mișcarea apare astfel ca instabilitate nudă, abstractă a spiritului, ca o succesiune de schimbări indefinibile valorice, cu bază într-un enigmatic principiu al imposibilității *fixărilor*, prezent de altfel în gîndirea multor altor personalități care au meditat asupra temei *om*.*

* Iată, de pildă, cum rezumă și clasifică Theodor Ballauff concepția respectivă din diferitele orientări [cf. 71, p. 576].

1. *Umanistul teolog* (și Herder): Omul e copilul orfan al naturii, vitregit în privința mijloacelor de apărare naturale. În comparație cu animalul, omul are numai lacune, insuficiențe, dar tocmai această lipsă de simțuri ascuțite și instincte l-a dus la rațiune și limbaj, l-a predestinat pentru umanitate.

2. *Idealistul etic* (și Kant, Fichte, Schiller): La animal și plantă natura hotărăște destinația, finalitatea, dar o și execută

Sigur că toate acestea încă nu explică antropogeneza, sigur că principiul imposibilității fixărilor în societatea umană, adevărul că zestrea spirituală nu poate deveni (biologic-) ereditară, încă nu explică mișcarea socială, progresul, și are — la rîndul său — nevoie de o explicație. Dar Jaspers merge numai pînă la „situația-limită”, numai pînă acolo unde investigația i se pare că prezintă interes „filosofic” (nu științific), recurgînd pînă la urmă la formula încercată a enigmelor creației, a limitelor cunoașterii, a valorii cognitive a însăși întrebării.

Labilitatea tradiției nu permite perfecționarea și desăvîrșirea raportului individ-societate. Mai ales prezentul e într-o intensă mișcare, diversificare, dezbinare, fracționare — toate din cauza tehnicii, mașinismului, care au zguduit relațiile tradiționale. Tehnica a dat — prin consecințele ei — înfățișare nouă colectivității. Ea a „scindat” ceea ce pînă la ea s-a mișcat cvasimonolitic. „Această scindare a devenit conștientă sub numele de contradicție dintre comunitate (*Gemeinschaft*) și societate (*Gesellschaft*)” [102, p. 67].

Odată cu era mașinismului apare deci al doilea tip de polaritate, în care se vede închis individul social al lui Jaspers [cf. 102, p. 200].

Să lămurim termenii. Prin comunitate filosoful înțelege colectivitățile istoricește constituite pe bază de tradiție comună, cu preferință pentru invariabil și cu o evoluție atît de lentă încît va fi fost insesizabilă într-o viață de om; cu un trecut misterios, venerat într-un cult întreg, cu obiceiuri, moravuri, norme morale tradiționale transmise individului prin familie și credință comună. Este așa-zisa „*substantielle Gemeinschaft*” care „a crescut și nu poate fi planificată”, care „se păstrează și nu poate fi confecționată” [cf. 102, p. 67]. Din terminologia folosită rezultă simpatia nelimitată a gînditorului pentru acest tip sociologic.

Prin termenul de *societate* se înțelege o colectivitate tehnică, de moment, plină de sine, lipsită de tradiție, de

singură. Pe cînd omului îi e dată doar destinația, realizarea ei urmînd s-o execute el însuși. Numai omul are privilegiul acțiunii libere, numai el e persoană.

3. *Naturalistul*: Specializarea deficitară a omului și a organizării sale, instinctele imprecise, adaptarea încă nedecisă sînt considerate fapte demonstrate și în același timp premise care au determinat cu necesitate cauzală mobilurile acțiunilor, însușirile specifice umane.

trecut, de amintiri scumpe, planificabilă, știută, organizabilă artificial, după voie și voință. Ea tratează pe om ca mijloc, ca funcție; în cadrul ei individul uman devine suplinibil, înlocuirea producîndu-se fără urmări pentru societate. Acest tip de „formațiune socială” nu are viitor după cum „nu are” trecut, decît poate sub forma creșterii sau descreșterii cantitative, lipsite de conținut uman, sub forma îmbunătățirii mașinilor, mecanismelor, înlocuirii uzurii umane și materiale, sub forma producției și a consumului.

Jaspers zugrăvește cu multă insistență contradicția dintre aceste două tipuri de comunități umane, negînd vehement istoricitatea, continuitatea societății moderne, prezentînd-o ca o erupție demonică inexplicabilă, ca o decădere a substanței umane, ca o prăbușire în mașinal, impersonal, ca mortificare, ca proces de deconștientizare.

Se pune problema cum se împacă o asemenea atitudine, evident contestatară, cu poziția sa de clasă. Istoria, ca și biografiile multor personalități ne îndeamnă să înțelegem fenomenele de conștiință în întreaga lor complexitate contradictorie. Desigur, în esență Jaspers nu se dezmințe nici aici. Întîi să consemnăm însă că apartenența la o clasă socială nu exclude atitudinea critică față de racilele ei, după cum nu presupune o atitudine net apologetică sau fanatică. În cazul de față, vom putea remarca intenția vădită de a salva „ce mai este de salvat”. Referirile moralizatoare la relicvele trecutului nu trebuie să însemne numai decît o recomandare de reîntoarcere. În sfîrșit, nu poate fi trecut cu vederea că accentele critice jaspersiene sînt departe de a dezvălui cauzele racilelor sociale și de a indica modalități eficiente pentru înlăturarea lor; „radicalismul” său nu este caracterizat de trăsături revoluționare și, dacă nu poate „să salveze ce mai e de salvat”, nu poate nici dăuna *statu quo*-ului burghez.

Dealtfel, „contradicția” dintre „comunitatea substanțială” și societatea modernă se dovedește pînă la urmă a fi, după însuși autorul care a teoretizat-o, de fapt o polaritate cu părți ce se exclud și se presupun reciproc în cadrul tensiunii dintre „repetarea tradițională” și „schimbarea rațională”, în cadrul tensiunii dintre conformismul tehnic lipsit de gîndire și gîndirea metodică, planică, de îmbunătățire. „Este vorba despre o polaritate, care (numai) ca integritate, ține de om. Dacă precumpănește o latură, atunci aceasta înseamnă și pentru ea o lipsă”...

Și ca să nu mai rămână nici o urmă de bănuială că am avea de-a face aici cu un adept al romantismului retrograd: „Ceea ce e numai substanțial devine sărăcăcios ca realitate în lume, rămâne neajutorat în natură, lipsit de vlagă“. Pe de altă parte: „Ceea ce e numai planificat oferă, ce-i drept, o uriașă forță, dar cu tendința de a stinge pe omul pentru care această forță ar avea sens“ [102, p. 68].

Vedem deci că „sinceritatea interioară“ e luată în serios și devine „exterioară“, manifestându-se într-o atitudine critică aproape fără concesii. De fapt Jaspers avertizează mereu față de absolutizări, față de extreme, folosindu-le numai în formulări ca superlative și exagerări în vederea sublinierii unei idei comunicate. Orice absolutizare, orice unilateralizare îi evocă spectrul grotesc al neadevărului, chiar și promovarea lipsită de rezerve a ceea ce am numi noi *latură pozitivă* îi provoacă reacții de un scepticism tipic pentru cei ce s-au fript la forja istoriei. Tendința, după cât se pare, este de a sugera o fuziune, un compromis între *tradiție* și *inovație*, o unitate umanist-tehnică în care să nu fie răsturnat, grăbit, forțat nimic și în care să fie conservată mai ales tabla de valori tradițională într-un cadru *inevitabil* mașinalizat, socializat și în care — pe lângă acțiunea extrovertită, pe lângă reflecția teoretică — să fie cultivată și auto-reflexivitatea.

Fire susceptibilă la modificări sociale, Jaspers nu suportă marile accelerații ale procesului istoric din perioadele revoluționare, deși își exprimă adesea admirația față de „radicalitatea schimbărilor“. Intenția de a contracara fenomenele de dezumanizare din cortegiul industrializării capitaliste și revoluției științifico-tehnice, de a concilia valorile tradițional-umane cu normele și ritmurile care se impun cu forța inevitabilului în era civilizației tehnico-industriale, explică paradoxul existenței într-una și aceeași gândire a accentelor conservatoare și retrograde alături de afirmarea specific existențialistă a prezentului.

Ideea perioadei de trecere de la „societatea tradițională“ la cea „industrială“ și a unui tip de individ uman corespunzător o întâlnim de altfel nu numai la Jaspers, ci la mulți filosofi, economiști, sociologi și istorici burghezi. Este o asemănare nu numai de vocabular, ci și de conținut semantic-reflectoriu. Imaginea confruntată cu reali-

tatea, trădând la toți aceleași distorsiuni subiective, indică, în ciuda diversității detaliilor de școală și orientare, o bază comună, pe care n-o putem vedea decât în apartenența de clasă socială comună. **Esențialității reale prezente în relațiile sociale determinate de stadiul de dezvoltare a forțelor de producție, i se opune o pretinsă esență dată de substanța cuceririlor istorice de natură spirituală, în opoziție cu mediul diluant al recentelor cuceriri tehnice.** La Jaspers: **ceea ce îl face pe individul uman om este prezența „tradiției“.** Gradul de stăpânire a naturii prin activitate planică și colaborarea tuturor, prin aparatul tehnic, prin producția materială, i-ar da omului numai *forța*, o forță oarbă, indiferentă față de scopul în care e folosită și care n-ar aduce nici un dram de aport axiologic la comunitate. *Esența și forța nu coincid, dar se completează în mod fericit.* Esența devine eficientă în lume numai prin forță, iar forța capătă sens și satisfacție numai prin esență [cf. 102, p. 68].

Dacă ar fi numai atât, ar fi restabilită armonia și înlăturată cauza îngrijorării existențiale. Paralel cu aceste constatări se lansează însă temeri a căror chintesență e cuprinsă în ideea obsedantă că *dezvoltarea contemporană ar tinde spre unilateralizare în favoarea aparatului tehnic.* De două veacuri încoace (odată cu mașinismul), polaritatea individ-colectiv și comunitate-societate ar fi gata să se destrame. A început și progresează un proces de deconștientizare și dezumanizare, în care individul e absorbit de către monstruosul aparat lipsit de substanță istorică, străin istoriei și de neînțeles ca fenomen. Individul uman ca „el însuși“ devine de prisos, interesînd doar ca exemplar, ca funcție suplinibilă în orice moment.

La Jaspers **aparatul social contemporan și mașinismul sînt identice în consecințele lor pentru om. Birocrația administrativă se mașinizează și producția mașinistă se birocratizează.** Procesul devine fatal pentru umanitatea individului singular. Este o obsesie mai generală a gândirii nemarxiste contemporane, dar care nu împiedică existența și a altor păreri în chiar Occidentul capitalist. Eugen N. Anderson, de pildă, e de părere că, dimpotrivă, era mașinistă cultivă valorile personalității umane mai mult decât orice altă epocă premergătoare [cf. 69, pp. 350—351]. Mașinismul ar fi creat pentru prima oară în istorie premisele realizării dezideratelor umaniste ale tuturor generațiilor. Idealul dezvoltării unei personalități

nu s-ar mai limita la o mică elită socială, ci ar fi practic accesibil fiecărui om. Dezvoltarea personalității ar fi devenit un țel și o necesitate democratică. Mai mult chiar, în dezvoltarea personalității, E. N. Anderson vede unica șansă de supraviețuire a umanității tehnicizate: „Cultura noastră are nevoie de personalități, altminteri se va autodistruge” [69, p. 369]. O alarmă aproape identică cu cea a lui Jaspers, în ciuda optimismului de fond!

În societatea modernă individul trebuie să fie capabil a prelua răspunderea pentru sectoare întregi ale procesului social, trebuie să pătrundă interesele prezentului și să sesizeze nevoile viitorului. Ca atare, *Anderson constată o cerință acută de personalități și sesizează că nevoia și-a creat organul, instituția socială*; totul ar tinde azi spre dezvoltarea unor atribute umane ca: disponibilitate spirituală, putere de imaginație, capacitate de acțiune independent, raționalitate, plăcere de a experimenta, spirit de inițiativă, stabilitate a caracterului, înțelegere a dependenței reciproce în raporturile sociale, intuiție și spirit de observație pentru oameni, lucruri, situații. Toate acestea vor caracteriza pe *omul multilateral, total* al viitorului, care va corespunde cel mai bine unei culturi dinamice ai căror precursori și purtători sîntem noi, contemporanii zorilor mașinismului... Opinia existențialistului e alta, în măsura în care el le exprimă pe toate acestea doar ca speranțe realizabile într-un viitor *îndepărtat*, în măsura în care privește cu *regret înapoi* și cu *îngrijorare înainte*, fiind preocupat cu precădere de *problema conservării cuceririlor spirituale înțelese nu ca reflectare a unor procese sociale, ci ca esență în sine, ca achiziții imuabile*. Încărcat cu acest balast înrobitor, Jaspers vede un proces fatal de dezagregare și dispariție a substanței umane întruchipată în persoana și în comunitatea tradițională. **În plan axiologic, epoca contemporană este pentru el epoca unui declin.**

„În extremă, comunitatea dispăre în favoarea mașinăriei care îi siluiește pe toți dar nu însuflețește pe nimeni. Din colectivul bogat și viu în care omul se găsea pe sine însuși, a mai rămas doar procesul în care omul e funcție suplinibilă și ca el însuși de prisos” [102, p. 69]. În exterior — ordinea riguroasă și intransigentă a aparatului tehnic; în interior — haosul! Iată cum proiectează Jaspers contemporanilor săi imaginea „extremă” a peisajului uman în curs de depersonalizare.

Dar aceasta nu mai este „filosofie”, în accepție jaspersiană. Orice s-ar zice, omul e totuși „întotdeauna mai mult decît poate ști despre sine”. Limitările „filosofice” intervin concomitent cu dezorientarea gnosică și prognostică. Omul ca „el însuși”, omul ca propria sa *posibilitate* rămîne undeva în profunzimile insondabile ale ființei sale, neatins și în expectativă. „Depinde de noi, ce vom face” [102, p. 70]. Desigur, pentru că *procesul social* contemporan e obiectiv și ireversibil: „Problema e cum să trăim în el” [78, p. 182].

Înțelegerea caracterului contradictoriu al progresului, relativarea „declinului”, depășirea lui fiind posibilă numai de pe poziții inaccesibile pentru gînditorul burghez, Jaspers recurge din nou la ecstastica sa mistică a „existenței”: esența umană e de natură transcendentă, e libertate și nu necesitate, e incognoscibilitate, nu cognoscibilitate; omul nu se poate situa în afara sa ca să se examineze ca pe un *obiect*; dacă în mod imaginar totuși o face, ajunge la concluzii eronate, văzînd în fața sa *ori necesitatea cauzală iresponsabilă, ori arbitrarul care se crede atotputernic, dar e incapabil să obțină ce vrea*; „existența” e în mod definitiv *subiect*; tentativa de a o transforma în *obiect* cognoscibil echivalează cu o evadare din propria libertate, din misterioasa și strania *libertate*, care aidoma materiei la nivelul microcosmului, nu mai poate fi descrisă în „concepte clasice”, nu mai poate fi reprezentată figurativ, fiind prin excelență aspațială, atemporală, acauzală, pe scurt: *nedeterminată*. Astfel, existențialistul, își *relativează*, își limitează critica la *fenomenul social* care nu cuprinde și „*noumenul*” *existențial*.

Așadar, ceea ce vedem, ceea ce cunoaștem n-ar fi decît procesul social în necesitatea sa cauzală, adică fenomenul, aparența. Un fel de al șaselea simț — cui îi va fi dat să-l aibă... — ne spune însă că, dincolo de tot ce ne apare, se află sursa originară, *noumenul*, se află *libertatea*. Libertatea penetrează individul uman care astfel devine capabil de inițiativă și acțiune din nedeterminare. În societate, individul — ca receptacul al unui crîmpei de „libertate” — tinde să realizeze o *libertate exterioară*, în care ar putea să-și păstreze independența *interioară*.

Ajuns aici, Jaspers reia tema libertății în plan social. Analiza evidențiază imediat că *libertatea exterioară*, politică, e așezată pe temeliiile plutitoare ale individualismu-

lui: „Umanismul la rîndul său viețuiește numai pe baza independenței umane [96, p. 336]. Este o „independență” plină de primejdii, în nici un caz simplă și de la sine înțeles, mereu nedesăvîrșită și niciodată satisfăcută de sine, pentru că nu posedă conținut obiectiv și se vrea la limita cu neantul. Omul care se crede vital, sănătos, optimist, înfloritor și la adăpost de primejdii, nu este cu adevărat independent. Independența individuală e însoțită de conștiința contingenței și fragilității omului... Și, ca să nu se confunde cu existențialistii ateï, fideistul va preciza: nu există independență nici într-o conștiință de autocreator *ex nihilo*, în care nu se află altceva decît un *ego* încremenit și punctiform, tot restul fiind la discreția întîmplătorului, a accidentalului din existența materială și psihică. Liberă și independentă realmente poate fi doar „existența” care se raportează la profunzimea transcendenței, de unde își trage conținuturile [cf. 96, p. 337].

În calitate de critic al libertății burgheze, Jaspers dă o explicație psihologică-obscurantistă *deformărilor* suferite de ideea de *libertate*. El le descrie pe acestea ca avînd la bază un obscur imbold lăuntric spre supunere, spre lipsa unei libertăți reale, mascată de prezența uneia aparente.

Desigur, dacă Jaspers vrea să spună că libertatea politică burgheză e un simulacru, nu putem decît să fim de acord cu el. Numai că aceasta nu din cauză că oamenii, masele, împinse de un dubios imbold lăuntric la supunere, nu ar putea și nu ar vrea să fie libere [cf. 96, p. 338], ci pentru că încă nu există condiția obiectivă a libertății, concordanța relațiilor sociale cu gradul de dezvoltare a forțelor de producție. Libertatea e sarcină socială, o sarcină a maselor. Numai o **explicație social-economică ar rezolva problema, care nu este atît una teoretică cît una practică, motiv pentru care transpunerea fenomenologiei din psihologie în sociologie și politică nu face decît să încurce lucrurile.**

Tentativele de descurcare a problemei nu sînt decît demersuri eclectice: imposibilitatea interioară de a fi liber și mizeria [cf. 96, p. 338] ar explica psihoza nihilismului contemporan, fanatismul credinței în *mîntuire*, imboldul spre salvare prin smerenie, umilință și ascultare oarbă. Toate *mișcările sociale, politice* care demască, critică, acuză, îndeamnă la distrugerea valabilităților, in-

cîtă la revoltă, au priză uriașă în mase, astfel încît filosoful se simte chemat să deschidă ochii lumii: priviți, demascarea voastră devine din nou mistificare, mișcările voastre nu fac altceva decît să recolteze nemulțumirile care au năpădit sufletele oamenilor, dezorientarea în fața lumii și să le canalizeze spre negări nejustificate; priviți, demascarea idolilor duce la alți idoli, înlăturarea ficțiunilor duce la noi ficțiuni și mai mincinoase, mai ipocrite, acțiunile de eliberare sînt introduceri la cea mai mare siluire colectivă a tuturor timpurilor, libertatea duce la neant...

Una din concluzii: renunțarea „interioară” la deșertăciunile lumești și aruncarea ancorei în transcendent, revoluția spirituală de tip existențialist, pentru că societatea încă nu e totul (!), societatea e compusă din indivizi, iar abia de indivizi depinde ceea ce este esențial, abia de gradul autorealizării lor în comunicare cu semenii și cu lumea... „Căci abia pe baza realității personale eu pot să viețuiesc pentru întregul care altfel ar rămîne imaginar, pentru comunitate în cerc restrîns, în stat și omenire” [96, pp. 343—344]. După existențialist e lucru dovedit că *determinismul social* constituie o eroare teoretică echivalentă cu renunțul la responsabilitatea morală. În același context, corelatul necesității sociale obiective îi apare ca *arbitrar*, un arbitrar incapabil de acțiune și încurcat în mistificări. Ambele ignoră posibilitatea „existenței”, a *libertății* existențiale.

Produsul tipic al erorilor acuzate mai sus ar fi *mediocritatea umană contemporană*. Ca să demaște imposibilitatea, filosoful construiește, schițează o caricatură: *societatea contemporană tehnicizată avînd nevoie de funcții, nu de personalități, ar duce la abolirea „individualismului” ca atitudine față de individualitate*; personalitatea e privită tot mai mult ca demodată, ridicolă, hilară; ideal pentru oameni devine ceea ce e tipic; individualul, particularul e disprețuit; preț și trecere ar avea de acum doar *dexteritatea de a te comporta ca o funcție de nădejde, ca o rotiță sigură în angrenajul Marelui Aparat*; supunerea, ascultarea, lipsa de dorință de afirmare personală, năzuința de a fi cît mai aproape de tipic și „deasupra” oricărui individual, conștiința „liniștitoare” de a fi unul din cei mulți și complet înlocuibil, disprețul pentru însingurare, sociabilitatea *permanentă* — iată *trăsăturile principale ale mitului omului modern*...

Caricatura mediocrității la rang de ideal social! Cît de indignat trebuie să fi fost criticul, în conștiința căruia mai stăruiau respectabilitățile de catedră de la Heidelberg, în roba demnității lor academice, necontestate nici de politicienii *reich*-ului wilhelmian, nici de cei ai Republicii de la Weimar, cît de sfișiat trebuie să fi fost el, trăind clipele de inegalată brutalitate ale nimicirii sanctuarului individualității umane din timpul *reich*-ului nazist — ne putem lesne imagina descifrind sensurile și semnificațiile acestui protest, dar și parcurgînd acele opere ale sale, postbelice, în care abundă tot felul de avertismente și în care atitudinile politice sînt din ce în ce mai ferm exprimate... De la Basel, în Elveția, unde s-a retras încă din 1948, răsunau lugubre somațiile sale, asemuite uneori în presă cu strigătul Casandrei*, vizionara din Troia a cărei alarmă a rămas nebagată în seamă de cetate. Asumîndu-și rolul ingrat de predicator în deșert și profet incomod, Jaspers spera să-i convertească pe... *troienii* săi la efortul de stăvilire a forțelor infernale pe care le-au dezlănțuit, la o „revoluție” în gîndire și la umanizarea aparatului social burghez... Pentru că, în intimitatea profesiei sale de credință, el însuși a rămas un *troian* (citește *bürger-burghez*), în care calitate soluțiile cu adevărat revoluționare îi sînt cu desăvîrșire inaccesibile. Primejdia îi apare ca exterioară, și nu interioară cetății.

Pe lingă „mitul” individului standardizat la idealul „tipicului” și în legătură cu acesta, Jaspers vede la nivel social „mitul modern” al mișcării istorice progresive și al necesității sociale implacabile, care ar iluziona omeniirea. Individul depersonalizat și-ar găsi un sens și o rațiune în cadrul progresului, jertfa necondiționată față de necesitatea socială ar procura omului satisfacția unui rost în

* „Teoreticienii »societății de masă« sînt obsedați de o realitate care a și început să fie depășită — vestește un optimist ca Alvin Toffler [49, p. 285]. „Casandrele care nutresc o ură oarbă împotriva tehnicii și prezic un viitor de tipul mușuroaielor de furnici (Jaspers are într-adevăr o asemenea viziune — *n.n.*) reacționează cu întîrziere la condițiile industrialismului...”. După A. Toffler „a denunța condițiile care îl înlănțuiesc astăzi pe muncitorul industrial este un lucru admirabil. Dar a extrapola aceste condiții în viitor și a prezice dispariția individualității, a diversității și a posibilității de opțiune înseamnă a pune în circulație niște clișee periculoase”. Din păcate, „oamenii viitorului” sînt „oamenii societății supraindustriale”, concept abstract ce nu ține seama de structura de clasă a societății.

lume... Jaspers exagerează voit aceste idei (pe care le numește construcții ale altora, evident) pentru a avea apoi ce critica. Progres n-ar exista și orice necesitate ar fi continuu depășită de *neșteptat* și *întîmplător*. În consecință, **Jaspers neagă legitatea în mișcarea socială, neagă sensul care ar consta în realizarea conștiinței a necesității prin dăruirea individului, neagă abnegația altruistă și sensul ei, ca și cum abnegația ar însemna negația eu-lui și nu depășirea lui, dealtfel perfect compatibilă cu teoria comunicării.**

„Miturile” sînt deci drumul *răului*. Acceptarea sau respingerea lor e o chestiune de decizie existențială, o chestiune a alternativei dacă *eu vreau să fiu eu însumi*, transpusă pe plan social. Dar ce *trebuie* făcut? Doar e *obiectiv* procesul, și în mod obiectiv nu poate fi respins. Toate drumurile analizei existențiale duc pînă la acest prag și vom vedea că autorul ei, care a promis ferm că nu va da răspunsuri, rețete, va face pînă la urmă totuși niște recomandări foarte precise, formulînd corolarul „revoluției spirituale”. Însă, dacă societatea nu este perfectibilă, atunci la ce bun efortul subiectiv de cercetare a unor procese obiective, la ce bun chiar *revoluția spirituală*?

„Oamenii care urmează acele mituri ne înspăimîntă” [102, p. 72]. Ce sînt „miturile” am văzut; cine le îmbrățișează — de asemenea. Este vorba însă de „drumul răului” pe care au apucat bietele mase deconștientizate. Acestea s-ar pronunța — susține Jaspers — împotriva rezonabilității și pentru folosirea forței... Iată-ne deci din nou în fața alternativei social-politice, zugrăvită, ce-i drept, în urma unei opțiuni conservatoare, dar recognoscibilă chiar la o sumară confruntare cu realitatea: „De o parte stă lumea care, principial, îl consumă complet pe individ în cadrul colectivului aflător sub un plan total, sub mitul prezent într-o pseudoștiință. De cealaltă parte stă lumea al cărei mers nu poate fi anticipat și care de aceea nu va putea fi luată niciodată sub control printr-un plan total”... Această a doua lume obține sufragiul lui Jaspers, pentru că ea „principial îl sloboade pe individ spre desfășurarea spontană. Și ea depinde de inițiativa indivizilor, de acei oameni răzleți, înțelepți, de încredere, responsabili, care au o șansă tocmai pentru că există tendința spre libertatea politică a tuturor” [102, p. 73].

Este cert că, în „comunicare“ cu ideologia burgheză, marxistii au vorbit uneori mult prea mult de *dictatura proletariatului ca instrument de reprimare* și comparativ insuficient despre faptul că o asemenea dictatură reprezintă de fapt un *tip superior de democrație*. Iată acum că se analizează noțiunea de *dictatură* și conținutul ei etimologic, iar nu și semnificația sa obiectivă, iată că anticomunismul are acum posibilitatea să asocieze noțiunea cu urmările cultului personalității, cu diferitele greșeli practice în unele țări socialiste, și să îngreueze misiunea istorică a proletariatului, atât pe planul luptei ideologice cât și pe planul luptei de clasă, al luptei revoluționare în condițiile necesității coexistenței pașnice a două orinduirii sociale incompatibile. În slujba câștigării, recâștigării și întăririi unor poziții pe frontul ideologic, trebuie, de aceea, pus și dialogul cu existențialistii, „comunicarea“ cu ei. Nu este vorba aici de un spirit concesiv, de o slăbire a intransigenței noastre ideologice. Dar trebuie să nu scăpăm din vedere că nu te poți distanța de *vechi* dacă te izolezi, dacă îl ignorezi, îl excomuni, sau te prefaci, ca și cum n-ar exista, dacă nu te raportezi permanent la el, preluând tot ce constituie o cucerire utilizabilă și respingând cu argumentele vieții tot ce a devenit anacronic. **Dar ca să preiei, trebuie să cunoști; și ca să respingi, trebuie să cunoști cu atât mai bine!** Dacă prima afirmație e clară pentru toată lumea, a doua se pare că nu este luată întotdeauna în seamă ca valabilă. Respingem uneori lucruri pur și simplu pentru că nu le cunoaștem. Lucrarea de față încearcă să contribuie la promovarea unui comportament încercat: **receptivitate cognitivă față de tot, dar exigență principială în opțiuni.** În felul acesta am fi mult mai câștigați, pentru că am avea o practică la nivelul cel mai înaintat al cunoașterii, nicicând amenințată de spectrul interdicțiilor dogmatice.

Și dacă ar fi să „integrăm“ vreodată ceva de la Jaspers, atunci desigur îndemnul la interes cognitiv neîngrădit de prejudecăți și dogme, sinceritatea în comunicare și revendicarea profund umanistă conform căreia omul trebuie să se bucure de șansa ca pe baza unei informări cât mai largi cu putință să devină el însuși, bineînțeles nu din dubioasa „sursă originală“, ci ca permanentă auto-depășire, pe un teren situat dincolo de orice comportament ipocrit, să devină o conștiință plină de inițiativă și responsabilitate pentru destinele societății, pentru uma-

nită. Dar este oare nevoie să *preluăm* în teoria persoanei? Aceste trăsături ale individului în raport cu societatea nu sînt ele oare intrinsece idealului despre omul de tip nou, spre care aspirăm, intrinsece uriașului efort fizic și intelectual al societății socialiste pentru asigurarea unui climat propice dezvoltării multilaterale a fiecărui individ în parte, după ce au fost înlăturate cauzele nefecurării maselor, obținută lărgirea orizontului de cunoaștere, pe fundamentul trainic al relațiilor sociale socialiste și al conștiinței socialiste a acestor mase?

Marxism-leninismul, ca unitate dialectică între teorie și practică, a găsit întotdeauna în cadrul său propriu resursele necesare de a depăși — prin raportare permanentă la realitate și prin activitatea teoretică a partidelor de tip nou — pericolul închistării în concepte imuabile, să generalizeze pe baza concepției materialist-istorice și cu ajutorul metodei dialectice progresele științelor particulare, teoretizînd el însuși rezultatele la care au ajuns acestea, integrîndu-le creator și funcționînd în continuare în calitate de *călăuză a acțiunii practice*. Este adevărat, problema legăturii dintre individ și societate, prezentă permanent în gîndirea lui Marx, nu a fost teoretizată sistematic de marele geniu revoluționar. Iar dogmatismul a deformat-o adesea, transformînd-o uneori într-o chestiune pur retorică. Filosofii burghezi, la rîndul lor, au acaparat teoretizarea raporturilor sociale de tip intersubiectiv, interpersonal, acuzînd pe marxisti de absolutizarea raporturilor obiective de producție, de determinism monocauzal economic și alte preținse vicii mecaniciste. Desigur, s-au aflat și prieteni ocazionali ai marxismului, „tovarăși de drum“, care și-au oferit serviciile în tentative de împăcare a subiectivismului cu materialismul istoric. Dar rezultatul acestei „comunicări“ ideologice este procesul de constituire a antropologiei filozofice marxiste **înăuntrul marxismului**; nu pe calea preluărilor din filozofii străine, ci pe baza resurselor interne, *proprii călăuzei noastre în acțiune*, a cărei însăși rațiune de a fi include permanenta raportare la practica social-istorică, la progresul științelor particulare, la procesele și tendințele obiective ale umanității, la intențiile și aspirațiile omului.

HOMO FABER SAU ANIMAL LABORANS?

Tema *înstrăinării* omului la Jaspers corespunde rezultatului dihotomiei și *decurge încă din egologia sa, din teoria luminării existenței, fiind dezvoltată întâi din rădăcini gnoseologice: eu-l obiectiv absolutizat ca eu social exclude eu-l existențial propriu-zis (uman), îl aduce la extincție; procesul continuă la plural cu „masificarea“ indivizilor și are o perspectivă pe care am numit-o zoologică, pentru că implică pierderea plasticității, creativității, implică fixarea omului într-un mediu-limită care îl deconștientizează și îl reduce la automatismul orb al unei funcții, fără loc și câmp de manifestare pentru conștiința de sine a persoanei. În ciuda optimismului său de ultimă instanță, filosoful operează cu această construcție pentru a reveni cu argumente noi la individualismul existențialist, calcînd cu ostentație înstrăinarea hegeliană a ființării autentice prin exteriorizarea ei materială.*

Într-adevăr, fără trimiteri la vreo sursă, Jaspers pare că și-a însușit schema lui Hegel cu privire la raportul *idee-natură*. Natura apare în gândirea sa ca o adevărată decădere a „ființării“, ca un veritabil cadavru dezintegrat al *adevărului transcendent*. Dacă la marele dialectician raționalist natura nu are o dialectică proprie, o dezvoltare în timp, ea fiind desfășurarea concomitentă a *Ideii absolute* obiectivate, la Jaspers necesitatea oarbă a naturii nu reflectă o legitate proprie, ci reprezintă manifestarea periferică a unei „ființări“ pretins autentice, inaccesibilă însă cunoașterii. La Hegel *ideea* își „suprimă“ propria

înstrăinare prin om, prin gândirea umană, devenind *spirit*; la Jaspers „existența“ se produce pe sine din *posibilitatea* ei, dată cu individul uman. Firește că între Jaspers și Hegel se reproduce același raport ca între acesta din urmă și Kierkegaard; și, în afară de tipare formale susținute de un idealism principial, nu e nimic comun între idealistul obiectiv și existențialist. Ne permitem asemenea comparații doar pentru a demonstra eclectismul inevitabil ce rezultă din așa-zisele *viziuni integratoare speculative*.

Comparația ar sluji însă și la înțelegerea mai profundă a temei *alienării* în gândirea jaspersiană. La Hegel *Ideea* „suprimă“ înstrăinarea prin om; la Jaspers opoziția rămîne ireductibilă. „Unitatea“ în om e o falsă unitate, o unitate polară de extreme despărțite net în „sciziunea“ subiect-obiect. Manifestările omului, fiind întotdeauna obiectivări, vor însemna mereu *înstrăinare*. Cu alte cuvinte, opoziția general-individual fiind considerată absolută, fără factor determinant, fără acțiune inversă, obiectivarea în procesul autorealizării individului *ca membru al societății* apare întotdeauna drept înstrăinare cu sens unic. Autorealizarea *existențială* lasă neatins acest proces, ea putînd avea loc oricînd în mediul său. Raportată la această ordine de idei, critica jaspersiană a fenomenelor *alienării* în societate apare *extra ordinem*. Ea merită însă atenție în măsura în care dezvăluie aspecte ale unui fenomen social real, în măsura în care încearcă o atitudine de dezaprobare, mai mult sau mai puțin susținută cu argumente, față de diversele forme ale deteriorării condiției umane în societatea capitalistă.

Ne aflăm întâi de toate în fața peisajului unei autoînstrăinări, avînd în vedere pretinsa *renunțare perversă la o autentică individualitate* cu rădăcini originare, neachiziționate, cu baze proprii într-un obscur principiu transcendent. Această opoziție metafizică (nedialectică) nu trebuie nicidecum considerată ca absurdă, afirmată în mod arbitrar. Ca modalitate idealistă de reflectare, își are baza ei obiectivă, în contradicțiile ireductibile ale unei societăți inumane prin anacronismul rînduielilor ei contemporane. Ea își are apoi și baza real-rațională, în procesul social-istoric contradictoriu, în specificitatea necesară progresului uman — adevăratul fenomen obiectiv al înstrăinării omului trebuind căutat, după cum formulează Radu Sommer, „în însăși structura socială privativă

de libertate și integritate umană în ale cărei mreje omul a fost fără voia lui prins încă în perioada trecerii de la comuna primitivă la societatea bazată pe clase“ [cf. 46, p. 4], în momentul, deci, când în urma diviziunii sociale a muncii produsele muncii destinate schimbului au început să se transforme în forțe ostile față de propriul lor creator.

Cu ocazia prezentării analizei existențialiste a subiectivității am văzut că Jaspers părăsește planul social, după ce l-a admis ca principiu al subiectivității sociologice. Omul n-ar fi un produs exclusiv social, esența umană n-ar fi de natură socială. Într-o societate „raționalizată“ s-ar ajunge la înstrăinarea esenței umane prin „masificare“, respectiv abandonarea esenței individului în „posibilitatea“ ei. „În societatea raționalizată, pînă și substanțialitatea particularului e din ce în ce mai mult anihilată“... În ea „nimic nu mai rămîne decît existența socială, și eu sînt în ea (doar) ceea ce posed ca drepturi și îndatoriri. Fiecare individ e în principiu ca și celălalt, doar un exemplar care trebuie să participe în același mod la posibilitățile sociale, la întreținere, muncă și plăcere. Cu acest eu social, eu devin egal cu *noi toți*“ [79, vol. II, p. 30].

B. Ollmann, după cum rezumă Radu Sommer [cf. 46]*, desprinde ca elemente esențiale ale procesului de alienare: a) separarea omului de munca sa; b) separarea omului de produsele sale; c) separarea omului de semenii săi, *ruptura dintre om și om*. Fără să le ignore pe celelalte, *acest din urmă aspect al alienării este prezent și implicat în aproape toate lucrările reprezentative ale lui Jaspers. Numai că înstrăinarea de semenii săi omul o suportă ca dificultate în „comunicare“, și nicidecum ca antagonism de clasă.*

Firește că în dosul acestor speculații evazive s-ar putea ascunde nu doar un protest mic-burghez împotriva barierelor spre comunicarea inter-umană, împotriva depersonalizării și alienării sub toate aspectele ei în *societa-*

* Angajîndu-se într-un fructuos „dialog cu alte teorii“, în lucrarea sa *Teoria înstrăinării omului*, Radu Sommer face un mic inventar al atitudinilor critice privind procesele de alienare. Se citează autori ca Marcuse, A. Moles, P. Rostetter, E. Fromm, M. Heidegger, J. M. Domenach, B. Ollman și se dezvoltă în mod creator o viziune marxistă asupra problemei, pornind chiar de la Marx și Engels, fără să se uite precursori ca Hegel și Feuerbach sau succesori ca G. Lukacs [cf. 46, p. 42].

tea capitalistă, după cum sînt înclinați să creadă unii comentatori, ci poate că în primul rînd un reflex al campaniei de inspirație anticomunistă împotriva socializării socialiste, împotriva colectivismului comunist care, evident că odată cu trecerea mijloacelor de producție în proprietate comună, ar rezolva și problema opoziției *obiective* a individului față de societate.

Societatea capitalistă dovedindu-se incapabilă să rezolve contradicțiile dintre individ și societate și să aducă interesele personale fundamentale la un numitor comun, Jaspers releva posibilitatea soluției „violente“ ca întorsătură nedorită pe care ar lua-o lucrurile odată cu victoria revoluției socialiste. Încrederea în „mitul progresului social“, părăsirea religiei, însoțită de dispariția conștiinței umile a creaturii, revendicarea impetuoasă de drepturi și îndatoriri sociale egale pentru toți membrii societății, solidaritatea clasei revoluționare în mișcarea ei politică — toate acestea nu puteau fi aclamate într-o asemenea gândire, și Jaspers nu s-ar fi făcut decît interpretul unei stări de spirit determinată de realități sociale dacă, prezentînd fenomenele criticate ca înstrăinare a esenței individului uman, ar fi optat măcar pentru soluții sociale utopice. Dar soluțiile sociale (îmbrățișate de mase) îi repugnă. Ca atare, el îndeamnă la repunerea în drepturi a insului prin *interiorizare*, pe care o prezintă ca fiind recucerirea conștiinței de sine și a demnității umane.

Alienarea jaspersiană apare apoi ca *proces obiectiv în cortegiul de vicii ale „erei tehnice“*, adică ale dezvoltării capitaliste, însoțită de dezrădăcinarea crescîndă a maselor și subjugarea societății umane de către propria ei creație — aparatul de producție și cel social, aflate în dezvoltare spontană. Mediul creat de om ca lume a sa, prin obiectivarea ființei sale sociale, îi apare ca o înstrăinare vicioasă a interiorității individuale. Întreaga teorie a *comunicării*, cu mici excepții pe care le-am sesizat la timpul lor, se vrea îndreptată împotriva înstrăinării omului de sine însuși, se vrea chemare la veghe, liant și preventiv împotriva transformării omului în mijloc de producție, în *obiect* printre alte obiecte utile sau inutile.

„Era tehnică“ reprezintă o mare enigmă pentru existențialist. El o asemuiește ca importanță istorică cu descoperirea focului [cf. 102, p. 75], eveniment din negura preistoriei, hotărîtor poate pentru însăși desăvîrșirea antropogenezei, și *izolează efectele ei de preocupările omenilor, ca și cum nu oamenii ar fi făcut tehnica, ci tehnica*

pe oamenii de azi. Transformată în subiect, tehnica își dictează condițiile. Ea are urmări incisive pentru „modul de muncă“, pentru „organizarea muncii“ și pentru „orânduirea socială“ [cf. 96, p. 320]. Tehnica a făcut posibilă înmulțirea considerabilă a maselor umane, tehnica creează condiții de viață pentru aceste mase, tehnica le asigură tuturor indivizilor un grad oarecare de cultură livrescă, o calificare profesională, un nivel de trai. „Dar de tehnică se leagă un mod de muncă nenatural în comparație cu meșteșugurile și economia țărănească sau cu vechile meserii pătrunse de umanism“ [96, p. 321]. Și, ca să sublinieze mai bine lipsa de pătrundere umanistă a contemporaneității: „Stringența (*Zwangsläufigkeit*) muncii care se repetă identic până la limita unde omul devine funcție în mașină, înlocuibil ca piesele de mașină, e o trăsătură fundamentală a epocii. Această trăsătură se extinde asupra tuturor modurilor de ocupație, până la modul distracției“. Oamenii se pierd, uită de sine și se resemnează în impersonal: „Sîntem pe calea funcționalizării tuturor în aparat“.

Omul contemporan a devenit un dezorientat pînă și în fața timpului său liber. „Comunitatea substanțială“ fiind pierdută, individul nu mai poate deveni el însuși, nu are ce face cu libertatea sa, cu timpul său disponibil. De aceea, el caută scăparea din impas în organizarea comună a timpului liber, care îl mîntuiește, îl eliberează de libertatea sa vidată de conținut. Omul muncii nimerește astfel din mecanismul producției în mecanismul distracției [cf. 102, p. 69].

Timpul liber, cum bine remarcă R. B. Seligman, ar trebui să ofere un corectiv sărăciei vieții spirituale și monotoniei impuse de noul caracter al muncii. Dar acolo unde munca și-a pierdut semnificația, timpul liber nu-și mai poate îndeplini opera regeneratoare. Folosirea judicioasă a timpului liber cere o pregătire prealabilă a individului. Oferit unui om nepregătit, timpul liber nu face decît să prelungească monotonia muncii, pentru că mijloacele de distracție în asemenea împrejurări de cele mai multe ori nu oferă destindere și posibilități de îmbogățire a vieții spirituale, ci devin „un mod de a-și omori timpul liber“ [cf. 72, p. 355].

Aducînd cu sine o diviziune înaintată care la nivelul individului tinde să anuleze conținutul creator al muncii industriale, o specializare crescîndă care înlocuiește pro-

fesiile tradiționale, procese tehnologice complexe care îndepărtează munca individului de rezultatul final pînă dincolo de orizontul acestuia, tehnica modernă, pe măsură ce eliberează individul de efort fizic și îi sporește confortul (facem abstracție de intensificarea muncii pînă la limita suportabilă, fenomen frecvent pentru muncitorul industrial în contextul la care ne referim), reclamă tot mai imperativ întetirea cultivării spirituale pentru a compensa scăderea relativă a „substanței umane“ — ca să vorbim ca Jaspers — intervenită cu ocazia schimbării caracterului muncii. Din cauze necercetate de Jaspers, această cerință însă nu e satisfăcută. Urmează inevitabil sărăcia spirituală contemporană, care ia proporții pe măsură ce crește avuția materială...

Dar tehnica fiind cel puțin la fel de „inevitabilă“ [cf. 96, p. 321; 78, p. 185 pass.], nu poate urma decît întrebarea: *Cum să trăim în aceste condiții?* Oare veacul acesta tehnic e numai destin nefast, sau și șansă pentru umanitate? Oare aceste primejdii de moarte nu cumva ascund ele în sine și posibilitatea unei noi elevații umane? Răspunsul jaspersian e afirmativ și însoțit de apelul la umanizarea tehnicii și a aparatului social-politic; omul să se angajeze în acest proces și, deducîndu-și sarcinile vieții din el, să-și făurească un destin propriu, printr-o contribuție efectivă la deciderea dilemei: prăpăd ori șansă... „Condiția unui viitor umanism este efortul nesfîrșit în vederea însușirii și stăpînirii tehnicii, un cîmp de luptă umană necuprins“ [96, p. 322]. După asemenea meditații, problema „cum să trăim în aceste condiții“ rămîne totuși deschisă. Ea nu se rezolvă cu încuviințări vagi și, din punct de vedere practic, echivoce. Consecințele dezumanizante ale unui mod de producție nu se înlătură prin conservarea și „umanizarea“ sa retorică, iar umanizarea nu înseamnă numai contemplare, și cu atît mai puțin introspecție.

Cu toate acestea întrebarea revine mereu, ca o obsesie: *cum* să fie conservată, cum să fie păstrată esența umană în ciuda funcțiilor sociale care o reifică sau o înnăbușă, în ciuda mecanismelor deconștientizante, în ciuda automatismelor deprimante și hipnotice create de civilizația industrială? Acest *cum* insinuează un proces de conștiință individual, pe care urmează să și-l facă fiecare în parte proces în care nimeni nu poate hotărî pentru altul, ci fiecare strict pentru sine. În numele acestui proces „revoluționar“ pe planul conștiinței, Jaspers cere „impregna-

rea“ tehnicii cu substanță umanitară, umanizarea muncii tehnice pornind de la individ, fără să-și reprezinte însă un lucru mai concret decât depășirea „groaznicelor principii ale sistemului Taylor și Stahanov și ale unor metode asemănătoare de exploatare nemiloasă a forței de muncă umană...“ [96, p. 322]. Retorisme abstracte, străine de orice concretizări figurative și tipice pentru perorația vitregită de discernămint a obiectivismului burghez, dacă nu chiar tendențioase.

Caracteristic pentru „umanizarea“ jaspersiană a proceselor sociale este că această luptă nu poate fi organizată, fiind dispersată la nivelul monadelor. *Tehnica s-a interpus între om și natură* [cf. 78, p. 184], *destrămarea comunității umane a progresat până la stadiul izolării existențiale a individului de semenii săi, plasându-l într-un mediu artificial care începe să-l anexeze*. După existențialist, sarcina individului uman, sarcina tuturor celor care-și simt vocația este de a se opune fiecare pentru sine acestui proces, de a transforma cuceririle tehnice într-un mijloc de aprofundare a vieții omului în natură. Un fel de „care pe care“ fără consecințe pentru statu quo-ul burghez. Nu tehnica să mă anexeze pe mine, ci eu, devenind conștient de mine însumi, să mă ridic în mod ideal deasupra tehnicii, reîncadrându-mă în mediul meu firesc. Un fel de reîntorcere la natură cu forțe sporite, cu mijloace lărgite, dar fără consecințe pentru relațiile sociale existente [cf. 78, p. 185]. Eu și restul lumii — acesta pare a fi raportul esențial după existențialist. În interacțiunea dintre mine și obiectivitate „nu ajută acuzarea ieftină a științei și tehnicii. Nu ajută nici o rețetă care să indice cum să se îndrepte neajunsurile după un plan total... Nu ajută nici o deviere a atenției asupra unui presupus proces total metafizic care, dând falsa conștiință a necesității, paralizează cunoașterea faptică și acțiunea eficientă...“ [102, pp. 393—394]. „Nu ajută blestemele...“, ajută doar introspecția, „comunicarea“ și „autorealizarea“ de tip existențialist, ajută numai ascuțirea intuiției până la certitudinea că la om mai există ceva principal „nemecanizabil“ [cf. 78, p. 185] și cibernetic nemodelabil: existența-suflet. Criteriul acestui „adevăr“? Despre el nu ni se comunică nimic. Din contră, sint priviți cu suspiciune toți cei care îl pretind — ființe vital-biologice, incapabile de experiență existențială și de

gîndire suprarățională, materialști care absolutizează cunoașterea pînă la superstiție, reducînd-o la utilitarism...

Senzația de amețeală în fața accelerării impetuoase a ritmului de dezvoltare și diversificare socială (fenomen care scapă minților doritoare de cuprindere enciclopedică după pilda antichității, a Renașterii și iluminismului), această senzație cu totul normală într-un proces progresiv și suitor spre altitudini nemaiescaladate nu e deloc suportată de firele cu înclinații conservatoare. Neputința de a asimila în întregime progresul tehnico-științific de către individ și specializarea reclamată de el se transformă după această optică într-un blestem care-i transformă pe oameni în funcții-rotițe, în piese supuse uzurii premature, dar oricînd înlocuibile în imensul aparat ce se dezvoltă spontan și tot mai de necuprins cu mintea individului singular. Jaspers prevede o adevărată furtună pe această rută și își lansează avertismentul, propunînd recîștigarea supremației umane pe nava socială *prin revenire la smerenia de creatură, prin revoluția în gîndire, prin revenirea la credință de pe pozițiile științei contemporane*...

„Propunerea“ se referă întîi la personalitatea existențială a unui număr redus de indivizi, de factură morală elevată, cu interioritate recuperabilă, potențial pregătiți să-și asume — în calitate de *elită morală* a societății — răspunderea pentru destinele umanității, scop în care aceștia sint îndemnați să se adune numai cu cei care îi întîmpină la nivelul existențial. Pe ei îi visează gînditorul cîștigînd influență asupra societății, pe ei îi vede slujind maselor ca pildă în lichidarea superficialității vieții personale, în umanizarea aparatului tehnico-social, în punerea acestuia sub condiție umană.

Existențialistul e desigur departe de înțelegerea marxistă a fenomenului înstrăinării muncii, a omului de esența lui umană. Cu toate acestea, fenomenele deplinse de el își au baza în adevărul simplu că în societatea capitalistă produsul muncii continuă să fie despărțit de producător, transformat în marfă, acumulat în capital, care ca forță autonomă se întoarce cu ostilitate împotriva celui ce l-a creat. Filosoful sesizează doar lipsa de sens a muncii care nu e prestată din interes ideal, ci efectuată forțat „după legile folosirii forței de muncă“ exterioare individului și vrăjmașe lui. El sesizează revolta spontană a individului în această situație, o revoltă elementară,

imposibil de convertit în apropiere față de lucruri, pentru că situația este în fond inevitabilă, fatală și conține atîta constrîngere, încît existențialistul recomandă suportarea „în calitate de nicovală” a ceea ce trebuie să execut „în calitate de ciocan” [cf. 78, p. 189]. Resemnare consecventă cu celelalte limite ale doctrinei. Totuși, abordarea muncii din flancul subiectivist al idealismului filozofic prezintă un mare interes, și anume cu atît mai mult cu cît zicala *les extrêmes se touchent* pare să obțină aici o stranie confirmare.

În concepția lui Jaspers, munca apare ca o „atitudine fundamentală a ființei umane” [cf. 93, p. 139]. Prin muncă, omul transformă lumea naturală într-o lume umană. Lumea omului este creată de munca socială, care cere diviziune și organizare. Fidel concepției sale generale, Jaspers nu analizează problema proprietății private și consecințele acesteia pentru muncă. Constatările sale sînt numai de ordin „general-uman”.

Radu Sommer circumscrie foarte bine atitudinea generală a existențialiştilor în problema alienării:

„Ignorînd condiția indispensabilă a revoluționării temelior materiale ale societății și făcînd rechizitoriul societății în genere, al oricărei societăți, de oriunde și de oricînd, deducînd înstrăinarea din însăși ființarea societății și din progresul în sine al civilizației moderne, ele (concepțiile subiectiviste în antropologia filozofică — n.n.)... își condamnă demersul la tautologia sterilă rezultată din reducerea obiectului la subiect. În această situație, anularea subiectului datorită existenței sale sociale n-ar putea fi evitată, după ei, decît prin abstragerea lui din această existență și situarea absolut autonomă în imperiul trăirii pur subiective. Astfel răul provocat omului de societate n-ar putea fi vindecat prin revoluționarea stărilor sociale vicioase, ci printr-o auto-perfecționare morală practică în deplină solitudine și pe propria răspundere personală. Maladiile subiectului se consumă și se tămăduiesc în subiect și prin subiect. În această privință panaceul (piatra filozofală și punctul arhimedic al problematicei omului) oferit de existențialiști prin rețeta trăirii consecvente a situațiilor limită (...) ca modalitate a redobîndirii autenticității își vîdește în mod izbitor ineficacitatea, el rămînînd în stadiul primitiv, pur sentimental și neputincios al reprezentărilor idealist-subiective și asociale atît despre înstrăinare cît și despre dezînstrăinare” [46, p. 55].

Am văzut pînă acum măcar în parte prin ce se deosebește Jaspers de această caracterizare generală. Abordarea neistorică nu-l împiedică să recunoască dependența structurii sociale de „modul muncii” [cf. 93, p. 140] și dependența acestuia de tehnică [cf. 93, p. 138], adică de nivelul de dezvoltare al forțelor de producție, al uneltelor. *Lui Hegel, Marx și Engels le sînt atribuite de către Jaspers revelațiile hotărîtoare în acest sens*, cu limitarea că Marx și Engels ar fi încercat unilateralizarea conexiunii într-o concepție monocauzală a istoriei omenirii [cf. 93, pp. 140—141]. Concepția după care sistemul nevoilor umane (hrană, îmbrăcăminte, locuință etc.) determină munca, ar fi justă, dar nu exhaustivă. Munca mai e determinată și de nevoia umană lăuntrică de a crea, de a se afirma în crearea propriei lumi, deci de o nevoie „ideală”. *Sensul muncii depășește nevoile și confortul vieții cotidiene. Sensul muncii e tangent cu transcendența* [cf. 93, p. 142]... Dualism? Idealism obiectiv? În orice caz, o concepție la distanță de determinismul afirmat în cadrul materialismului istoric.

Tehnica tinde să micșoreze cantitatea de muncă fizică. Dar Jaspers susține că în realitate acest lucru nu s-ar întîmpla, ci cantitatea de muncă umană ar fi în continuă creștere. Odată cu tehnica modernă, *munca se polarizează, se dublează într-o grandioasă activitate creatoare și o abrutizantă activitate de aplicare necreatoare*. Automatizarea condamnă tot mai mulți oameni la această din urmă variantă. Oamenii muncii pierd perspectiva sensului și scopului muncii lor. Omul nimerește în dubla dependență: față de mașină și față de aparatul organizatoric al producției. Omul devine piesă a mașinii, absorbit de către mașinăria inumană creată de progresul tehnic. Sub acest aspect, critica jaspersiană e subsumabilă deopotrivă adversității față de „tehnolatrie și tehnocratism” cît și exceselor antropologice.

Pe lîngă sentimentul de înstrăinare, de nonsens, de revoltă față de muncă, Jaspers sesizează însă și *caracterul complex al motivării* acestora. Și anume, în opoziție cu concepția pragmatică după care omul ar avea față de muncă un interes exclusiv material-utilitarist, că ar munci doar din nevoia de a se hrăni, de a se îmbrăca, de a locui sub un acoperiș, sau din dorința de îndestulare

și confort.* *Jaspers scoate în evidență latura „nevoilor ideale”, spirituale, a nevoii lăuntrice de a da un conținut semnificativ muncii, de a avea satisfacții de creator în procesul muncii, de a-și astîmpăra prin muncă un fel de foame spirituală. În lipsa acestei satisfacții omul e capabil să se revolte, să protesteze, să lupte pentru preîntîmpinarea „morții” prin privare de hrană spirituală.* Privind spre trecut, filosoful constată că munca meșteșugărească a răspuns nu numai necesității economice, ci și *nevoii de creație* a omului. Revenind la prezent, îi apare procesul implacabil de mașinizare și automatizare impus de ritmul de dezvoltare al forțelor de producție, de cerințele producției și consumului de masă destinat tot mai mult satisfacerii nevoilor imediate și de confort, în timp ce suflul uman este vitregit de cultivarea corespunzătoare a nevoilor sale specifice, atrofiindu-se treptat în ciuda hipertrofierii generale a trupului.

În aceste condiții ia naștere sentimentul de frustrare, se instalează sentimentul *înstrăinării, în pofida unui standard material de viață oricît de ridicat.* Caracterul muncii în societatea contemporană — confirmă Ben B. Seligman — „a tulburat echilibrul între realitatea interioară și exterioară. Omul — *homo faber* — care era în centrul muncii a devenit *animal laborans* și se află la periferia muncii” [72, p. 341].

Mărturii cît se poate de plauzibile, dar *simpliciter* a greutăților de asimilare umană a ritmului industrializării nu rezolvă problema, obiectiv insolubilă în cadrul social-economic burghez. Orînduirea la baza căreia stă principiul goanei după profit și dominație, principiul concurenței feroce între posesorii mijloacelor de producție și de capital, chiar dacă mai promovează progresul științifico-tehnic, nu va acorda nici cea mai mică atenție necesităților de ordin psihologic-spiritual al individului în procesul muncii, pentru că e principial inumană, și pentru că nimeni și nimic nu constrînge pe capitalist la asemenea concesi. Acest factor „sentimental” nu e cuprins în mecanismul care determină producția de plusvaloare, de profit; pentru revendicări în spiritul său încă nu există, și poate nu vor exista niciodată sindicate... În zadar cere Jaspers „schimbarea muncii în execuția ei concretă

* Dealtfel, Marx și Engels au demonstrat că „producerea mijloacelor pentru satisfacerea acestor nevoi” este doar „primul act istoric” [cf. 2, p. 24].

sub condițiile de muncă concrete, pentru a o face mai umană, schimbarea organizării muncii pentru a face compatibilă cu libertatea modalitățile încadrării, ale supra și subordonării, schimbarea societății pentru a realiza o repartitie mai echitabilă a bunurilor și pentru a asigura valoarea omului fie după muncă, fie ca om în genere” [93, p. 148]. Înstrăinarea fizică a produsului muncii rămîne un fapt care se reproduce meréu și la ea se adaugă sentimentul de frustrare intervenit prin înlocuirea într-un timp relativ scurt a formelor tradiționale de activitate cu forme de activitate rigide, înguste, monotone și excesiv de specializate, frustrare necompensată cu nimic care să satisfacă în mod corespunzător nevoile de cultură umanistă, de activitate creatoare și de autorealizare proporțional mai mari. *Într-adevăr, se poate vorbi de o pauperizare spirituală de mari proporții. Jaspers are meritul de a o fi sesizat, dar și limita de a se fi resemnat fără să fi propus vreo soluție socială cît de cît practicabilă.* Căci numai de la societate, respectiv de la practica social-istorică se poate porni pentru a găsi calea de restabilire a funcțiilor sociale ale muncii, a sensului ei pentru individul uman, dornic să cunoască rostul efortului său, dornic de a contribui la ceva care să fie pe măsura înțelegerii sale și care să-i fie sursă de energii sufletești și elevații de creator.

Firește, și aici ideea alienării nu se limitează la societatea burgheză. Din contră, ea apare ca fenomen general al „erei tehnice” și filosoful o asimilează pînă la urmă definitiv cu „sistemele totalitare”. Explicația e dată însă în legătură cu progresul tehnic. Omul de azi, creatorul tehnicii moderne, este acuzat de naivitate cînd crede în utilitatea absolută a acestui progres. Prozelitilor săi li se impută o stranie perversitate și lipsă de răspundere cînd acceptă, promovează fără condiții progresul tehnic, se aruncă în brațele sale seducătoare, abandonîndu-și independența individuală și personalitatea în schimbul unor meschine avantaje materiale.

Dojana jaspersiană nu vizează nicidecum clasa pose-soare a mijloacelor de producție moderne. Pentru procesul de dezumanizare a maselor e făcut răspunzător omul în genere și ceea ce constituie obiectivarea sa, lumea sa, creată în procesul autoafirmării, „omul însuși”, care a dat la iveală tehnica modernă și o utilizează lăsîndu-se utilizat,

decăzînd astfel de la raportul său uman cu transcendența în promiscuitatea purei vitalități, de unde continuă să nutrească credința prostească în utilitatea acestui monstru artefactic care l-a subjugat, l-a depersonalizat, l-a mortificat, l-a înecat în obezitatea propriului său trup... Efectul e blestemat aici, nu cauza! Ni se dă de înțeles că speranța, credința într-un ideal de fericire viitoare e sortită astfel să rămînă mereu viitoare, pentru că aservirea omului de către tehnică progresează paralel cu iluzia eliberării față de natură, în luptă cu care a fost creat acest dragon de metal. Perspectiva posibilă este că tehnica se transformă treptat într-o a doua natură, capabilă să termine în fine cu omul, devorîndu-l în universalitatea proceselor inconștiente, cărora timp de secole li s-a opus. De pe acum însă tehnica se autonomizează, se transformă conform unei necesități interne într-o diabolică mașinărie care folosește mase întregi de ne-oameni ca materie primă... Întreaga planetă ar putea să devină astfel o unică fabrică. Omul, sau mai bine zis ceea ce era odată omul, va funcționa ca un robot, fără tradiție umanistă, fără istoricitate, fără personalitate și suflet. De pe acum, „spiritul se reduce la deprinderi și dresură în vederea unor funcții utile“ [93, p. 129].

Nu este vorba aici deocamdată de vreo critică a inversării dintre *mijloc* și *scop*, dintre producția-mijloc și consumația-scop, ci doar de efectele monstruoase ale unor simplificări, unilateralizări, absolutizări practice. În asemenea circumstanțe, individul cu resurse interne pentru revoltă devine un nemulțumit, un cîrcotaș, silit să afișeze succesiv o serie de măști, să aibă o comportare duplicitară, chinuit fiind mereu de *neliniște*. Neliniștea aceasta devine *desperare*, iar desperarea constituie punctul nevralgic la care se manifestă mereu profesia de credință a lui Jaspers, punctul în care el se crede chemat să-și aducă serviciile de nemărturisit apologet salvator al unei orînduiri în descompunere, condamnînd momentul practicii revoluționare și înlocuind-o pe aceasta cu îndemnul spre *comunicare* și *transformare spirituală*: omul și-ar putea redobîndi adevărata lui ființare umană, poate fi transformat iarăși din lucru în om, își poate suprima autoînstrăinarea, nu (cumva!) prin reorganizarea revoluționară a relațiilor sociale, ci prin restructurarea, prin schimbarea conștiinței, prin aprofundarea conștiinței de sine...

Marx și Engels au abordat la timpul lor problematica alienării în condițiile exploatarei omului de către om. În *Manuscrisele economico-filosofice*, Marx arată că înstrăinarea muncii constă întîi în faptul că munca este ceva *exterior* muncitorului, „adică nu ține de esența sa, că, de aceea, el nu se afirmă ci se neagă în munca sa, nu se simte mulțumit, ci nefericit, nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și își distruge spiritul. De aceea, abia în afara muncii muncitorul se simte a fi el însuși, pe cînd în procesul muncii se simte în afara sa“. „Munca lui nu este deci voluntară, ci silită, muncă *forțată*. Ea nu este satisfacerea unei trebuințe, ci doar un *mijloc* pentru a-și satisface trebuințele în afara ei. Caracterul ei străin apare limpede în faptul că, de îndată ce nu există o constrîngere fizică sau de altă natură, oamenii fug de muncă la fel ca de ciumă...“ [1, p. 553].

Comparația arată că, în ciuda veacului care a trecut de la aceste constatări, obiectul criticii, fenomenul *alienării* în sine a rămas identic. Dar ce diferență între concluziile trase la interval de un secol și de o clasă! Pe cînd Marx și Engels dezvăluie în calitate de cauză capitalul, în care se materializează relațiile de producție [cf. 4, pp. 39—40], Jaspers vede — aidoma „ludiștilor“ de pe vremea copilăriei mașinismului — *cauza periclitării omului muncii în instrumentele de producție, în tehnica modernă*. Această opinie, de două ori eronată, întîi ca *ludism* și a doua oară ca determinism în cadrul unei concepții indeterministe, a suferit unele modificări în anii postbelici, cînd Jaspers afirmă că „tehnica este doar mijloc, în sine nici bun, nici rău. Hotărîtoare sînt destinația pe care i-o dă omul, scopul pe care îl slujește ea, condițiile sub care e pusă“ [93, p. 161].

Fără îndoială, alienarea ca *sentiment* e veche cît dialectica dezvoltării antagonice, iar după unii autori persistă un timp și în cadrul socialismului.

Problema dacă în socialism mai există sau nu o bază obiectivă a alienării nu depinde desigur de vreo părere arbitrară a cercetătorului. Rezolvările pur speculative ar fi lipsite de sens. Tocmai de aceea, antropologia filosofică și praxiologia marxistă ar trebui să demonstreze mai multe eforturi centripete în spiritul marxismului creator, care respinge atît ce pe bună dreptate a fost denumit de Radu Sommer „hipertrofieri scientistă“ cît și excesele

antropologice, afirmînd cu consecvența concepției materialist-dialectice că nu conștiința oamenilor le determină existența, ci dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința, afirmație care nu exclude nicidecum rolul activ al reflectării conștiinței, capabilă să devanseze practica social-istorică, dar manifestînd și tendințe de rămînere în urmă.

Marx și Engels arată că abia „în societatea comunistă, în care nimeni nu are un cerc exclusiv de activitate”, în care activitatea „este împărțită în mod liber consimțit” [cf. 2, p. 29] și dispăre definitiv sciziunea dintre interesul particular și cel general, va putea să dispară și înstrăinarea. Pînă atunci însă „această încremenire a activității sociale, această consolidare a propriului nostru produs într-o forță materială care acționează asupra noastră, care scapă controlului nostru, nesocotește așteptările noastre, zădărnicește toate socotelile noastre, este unul dintre momentele principale ale dezvoltării istorice de pînă acum și, tocmai din cauza acestei contradicții dintre interesul particular și cel obștesc, interesul obștesc îmbracă ca *stat* o formă de sine stătătoare, separată de adevăratele interese individuale și generale și în același timp forma unei comunități iluzorii...”. „De aici rezultă că (...) fiecare clasă care năzuiește spre dominație — chiar dacă, cum e cazul proletariatului, dominația ei implică desființarea întregii societăți vechi și a dominației în genere — trebuie să cucerească mai întîi puterea politică pentru a prezenta interesul ei ca pe cel general, lucru la care este constrinsă în primul moment” [2, p. 30].

Analizînd consecințele proprietății private și ale producției de mărfuri, Marx și Engels sînt de părere că „odată cu desființarea proprietății private, odată cu reglementarea comunistă a producției, în care se cuprinde și lichidarea atitudinii de înstrăinare a oamenilor față de propriul lor produs, se spulberă și această putere a raportului dintre cerere și ofertă, iar oamenii devin din nou stăpîni asupra schimbului producției și asupra modului lor de comportare reciprocă...”; dar *legînd dispariția fenomenului înstrăinării de dispariția statului și a producției de mărfuri, clasicii marxismului au avut în vedere revoluția proletară mondială, comunismul* „ca o acțiune a popoarelor dominante care s-ar produce dintr-o dată sau simultan, ceea ce presupune dezvoltarea universală a forței productive și a relațiilor mondiale

legate de comunism” [cf. 2, p. 32]. În condițiile stadiului imperialist al capitalismului, se știe că aceste previziuni au suferit unele modificări, rezolvate din punct de vedere teoretic de marele continuator al lor, Lenin, și din punct de vedere practic de partidele de tip nou, marxist-leniniste, de revoluția socialistă în fruntea căreia s-au situat. Statul și producția de mărfuri au devenit indispensabile proletariatului revoluționar, iar perspectiva desființării lor s-a prelungit la durată unei întregi perioade istorice de afirmare progresistă în arena mondială.

Realitatea istorică trebuie să stea la baza oricărei analize științifice a fenomenului înstrăinării. De aceea, vom reține cel puțin cîteva elemente obiective cu continuitate în socialism, ce-i drept, avînd un conținut schimbat, dar cu o formă aproximativ identică: producția de mărfuri, statul, nivelul încă scăzut al forțelor de producție și diviziunea socială a muncii. Datorită determinismului social și rolului educativ al partidului marxist-leninist, conștiința socială înregistrează însă *conținutul nou* al acestor „cadre” moștenite, *rezultatul fiind că indivizii își identifică interesele lor particulare tot mai mult cu interesul obștesc, pe care odinioară l-au resimțit ca indiferent sau chiar ostil*. Credința că acest proces la nivelul conștiinței s-ar produce automat și liniar este cît se poate de eronată. Socialismul constituie doar prima etapă a comunismului, și ca atare el înseamnă tranziție, proces istoric, nu miracol.

În contextul unui efort colectiv cu asemenea perspective, în societatea socialistă contemporană are loc fenomenul remarcabil al **schimbării atitudinii față de muncă**. Repartiția devenind tot mai echitabilă, interesele particulare sînt în esență identice cu cele *generale*. Nu mai apare în mod necesar sentimentul de *frustrare* nici cu ocazia schimbării caracterului muncii în cursul revoluției științifico-tehnice; din contră, am putea spune că asistăm, concomitent cu ridicarea omului muncii la rangul de proprietar al mijloacelor de producție și producător al bunurilor, la geneza sentimentului de „stăpîn pe situație”, a sentimentului de mîndrie, a sentimentului de a fi îmbîlînit și subordonat forțele indiferente ale naturii și de a le fi pus să lucreze pentru societate, pentru *homo-faber*, care și-a reținut pentru sine locul de la pupitrul de comandă.

Iată, în devenire, o personalitate umană, un *eu* cu adevărat altruist, un *eu* care are tot dreptul să considere

ca „prostească“ antiteza egoist-neegoist (C. I. Gulian) și utopia stupidă a dezinteresului sau abnegației ca auto-negație unilaterală. Personalitatea de tip nou, omul socialist va accepta cu plăcere chiar și așa-zisa „alienare obiectivă“ (fără interpretarea *alienantă a alienării*, față de care am dori să ne știm delimitați) în cadrul efortului creator colectiv, obținând în schimb un **sentiment de demnitate** necunoscut pînă acum. Acest sentiment în stadiul actual desigur vizează abia un *ideal*, dar idealurile sînt necesare, ele redau omului perspectiva pierdută în meschinăria practicismlui și cotidianului, în goana cupidă după confort și bunuri materiale.

Vorbim de idealuri, ni le reprezentăm și ne raportăm la ele, fără să idealizăm omul contemporan. Formalismul în viața obștească, arbitrariul, birocratismul, persistența mentalității de proprietar privat — chiar „integrată“ sub forma cointeresării materiale sau sub forma proprietății personale reglementată de legi și acte normative — pot sta la baza unor fenomene ale alienării care viciază conștiința*.

Este adevărat, în socialism omul continuă încă să prezinte și inerții pe lingă aspirații, umbre pe lingă lumini, vicii pe lingă virtuți. Însă inerția, umbrele și viciile nu au șanse de amplificare, principala lor bază obiectivă — proprietatea privată asupra mijloacelor de producție — fiind lichidată. Dar cîtă vreme ele își vor face simțită prezența în realitatea noastră socială, chiar negarea lor ar fi un viciu de mari proporții. De aceea spunem că idealurile noastre reprezintă faruri călăuzitoare după care se orientează individul și omenirea, ele oferind certitudinea că există un liman, un țărm mai ospitalier și mai bogat decît orice „societate industrială a belșugului searbăd, a confortului abrutizant, a „consumului de masă“ lipsit de demnitate umană pentru că adoarme conștiința și suprimă efortul spiritual de continuă autodepășire; există un obiectiv spre care merită să tinzi, și în gama

* Radu Sommer rezumă cîteva contradicții ce se manifestă în socialism și enumeră în continuare formele alienării pe care această orînduire superioară capitalismului le moștenește, tinzînd la abolirea lor [cf. 63, pp. 1133—1147]. „Conștiința de salariat“ — mai concret „recidiva mentalității de salariat“ — rezultată din principiul repartiției socialiste încă departe de cel comunist, ni se pare *sesizarea cea mai interesantă*, dacă lăsăm la o parte șirul cuprinzător al cauzelor contradicțiilor care generează și alte forme ale alienării în socialism.

de sentimente generate de acest ideal nu e loc pentru desperare în fața persistenței alienării, oricare ar fi natura efortului „nerambursabil“ cerut de la individ, pentru că în contextul său abnegația nu înseamnă negația, ci abia adevărata afirmare a eu-lui.

Eroii nu sînt o specie în dispariție, ci în plin proces de proliferare. De la nivelul individualității în elevație pînă la scara întregii societăți se evidențiază înțelegerea necesității abnegației și dăruirii (conștientizate sau nu) ca o lege intrinsecă progresului. Progresul se realizează numai prin „reproducția lărgită“, numai prin fapte umane „nerambursabile“ care se acumulează ca valori și rămîn generațiilor viitoare. *Conștiința aceasta, de a fi contribuit prin propriul tău efort creator la progres, departe de a genera sentimentul înstrăinării, înalță pe individ pe soclul demnității ce i se cuvine, dînd sens și valoare acestei vieți, care „merită să fie trăită“ pînă la capăt pentru a se conserva în durată perpetuă a ontosului uman, a acelei „regiuni aparte a universului material“ în care omul apare deopotrivă ca homo faber, homo cogitans, și homo aestimans* [cf. 67, p. 177].

ISTORICITATE UMANĂ ȘI PROCES ISTORIC

Omenirea, în succesiunea generațiilor, are pentru Jaspers o coordonată istorică de-alungul căreia discernem aceleași antinomii metafizice ca și în restul aspectelor *ființării*. Pe de o parte curgerea, procesualitatea socială, indiferentă față de om, pe de altă parte *die Einmaligkeit*, momentul unic, punctual al individului irepetabil, care nu se subsumează societății, nu se implică în conexiunea generală a fenomenelor „*decît*” prin obiectivitatea biopsihică și socială, în care este implantat, străină de esența sa existențială. În termeni jaspersieni, **istoricitatea omului se rezumă la următoarele** [cf. 83, p. 63]: 1. Realitatea umană este mișcarea între neant și o entitate capabilă să includă în sine universul, dar „*ființarea*” omului nu e un *dat* prezent și constatabil (prin „*ființarea*” omului înțelegîndu-se esența sa mistică, iar prin „*dat* prezent și constatabil” negîndu-se cognoscibilitatea rațională). 2. Istoria omului nu are vreo stare finală durabilă, nu are țel; orice împlinire e în același timp sfîrșit și pieire*; șansa de măreție pentru om e condiționată de clipă, dar nu de clipa purei procesualități, repetabilă în fiecare individualitate la nesfîrșit, ci de acea clipă irepetabilă în care se realizează *posibilitatea existenței* sale; o asemenea

* S-ar părea că, afirmînd mișcarea ca mod de existență a realității umane, Jaspers ar putea fi considerat „evoluționist”. „Mișcarea” obiectivă jaspersiană însă n-are sens uman și citatele, rupte de contextul ansamblului acestei concepții, permit cele mai contradictorii concluzii. Orice apreciere globală nu poate fi decît unilateralizare, și ca atare eronată.

clipă nu survine în mod necesar și poate să nu survină deloc. 3. Realitatea lumescă nu devine o totalitate cu care s-ar putea identifica omul în așa fel, încît să devină și el de fapt real; „lumea reală” e *dată* și în același timp *pierdută*; „reprezentările despre desăvîrșirea întregului arată numai o armonie înșelătoare”.

Cine încearcă o lectură a acestei opere în original trebuie să aibă în vedere deosebirea pe care autorul ei o face între „*historia*” ca disciplină științifică și „*Geschichte*” ca disciplină filosofică [cf. 79, vol. II, p. 397]. *Historia* se va ocupa de om ca ființă naturală integrată, *Geschichte* surprinde latura existențială. *Historia* va fi cunoașterea obiectivității istorice prin excelență nefilosofică, iar *Geschichte* în sens de filosofie a istoriei va fi transcendență spre „dimensiunea a treia a adevărului istoric”, va fi „luminarea existenței” și ca atare va fi „lipită de obiect”. Traducînd termenul de *Geschichte* tot cu termenul românesc „istorie”, vrem să subliniem prin aceasta că Jaspers de fapt nici nu se ocupă de *historia*, adică de istorie ca știință, ci exclusiv de *Geschichte*, adică de filosofia istoriei, și aceasta conform punctului de vedere diltheyan după care una este a face descripția, explicația unui proces obiectiv natural, în care omul apare ca un caz particular al unui general, iar alta este a înțelege temporalitatea și inefabilitatea unică în felul ei a individului uman de-a lungul istoriei.

Concepția jaspersiană se înrudește în această privință îndeaproape cu neokantianismul lui Windelband și Rickert, care făceau o distincție netă între *natură* și *societate* (respectiv *cultură*) aplicînd acestor două sfere metode diferite de abordare. Pentru *natură* ei adoptaseră așa-zisa metodă „generalizatoare”, iar pentru *societate* metoda „individualizatoare”. Cercetarea riguroasă era rezervată doar științelor naturii. Iraționalismul jaspersian în filosofia istoriei provine ca filiație de idei direct de la această școală*.

Filosofînd despre istorie, Jaspers susține că aici omul ca totalitate nu este accesibil ca obiect al cunoașterii raționale. Numai în calitate de ființă naturală poate fi obiect și caz particular al unui general, funcție într-un

* „Brentano cite și Dilthey, precum și Windelband și Rickert susțin opoziția dintre corp și suflet, care, la rîndul ei, generează pe aceea dintre științele naturii fizice și științele spiritului” [33, p. 22].

sistem dinamic supraordonat. În istorie însă, omul înseamnă mai mult. El ar fi libertate, existență, spirit, opțiune, independență față de lume. Ca obiect al unei științe raționale, el nu poate fi înțeles, ci numai explicat, descris. Și invers: ca *el însuși*, omul nu poate fi *explicat*, dar poate fi „*înțeles*“* în unicitatea și irepetabilitatea sa neraportată la circumstanțe. În istorie (ca *Geschichte*) omul apare izolat de substanța sa biologică și socială, ca entitate în afara oricărui determinism, a oricărei finalități pe fundament causal.

„Cuprinzând istoria în legi generale (în legături cauzale, legi de sistem, necesități dialectice), atunci, odată cu acest general, istoria însăși nu ne este deloc dată. Căci istoria este în individualitatea sa pur și simplu ceva unic“ [93, p. 299].

Pentru filosof, istoria în specificitatea ei nu înseamnă proces natural. Procesul istoric cuprinde factori ca *sens*, *vină*, *merit*, *speranță*, absenți în natură. Tocmai de aceea, existențialistul subliniază că știința — care poate fi numai știință despre natură — nu oferă soluții pentru problema omului. Știința nu-și poate oferi scopul pe care să-l servească. Ea este indiferentă din acest punct de vedere. Știința este domeniul de competență al „conștiinței în genere“. Sociologia nu mai e o știință adevărată, pentru că include factori ca „voință“ și „libertate“, ceea ce îi dă unitate existențială. Științele sociale în genere nu mai sînt științe adevărate, ci deja domenii de competență ale filosofării.

Individul, pentru a fi *istorie*, trebuie să fie unic, de neînlocuit, dat o singură dată. **Filosofia istoriei la Jaspers este „luminarea existențială“ a libertății în succesiunea generațiilor.** Generalul, care are valabilitate în știință, aici este declarat — în caz de admitere — neistoric și anonim. Măreția istorică ar consta în particularul care se ridică deasupra anonimatului amorf al generalului. Individul purtător al mișcării istorice n-ar fi *istoric* în virtutea determinărilor sale obiective, care prezintă repetabilitate, ci doar ca subiectivitate existențială. Spre deosebire de baza stabilă, repetabilă pe care o deține omul în *ereditate*, în latura sa biologică, principiul

* Asemănarea cu *Verstehende Psychologie* a lui Dilthey nu e întâmplătoare. După cum confirmă Nicolae Mărgineanu în lucrarea citată, Jaspers cunoscuse „psihologia înțelegerii“ prin Max Weber.

care îl face de fapt *om* și *istorie* este abia o „*tradiție*“, esență instabilă, mereu periclitată, accesibilă prin comunicare cu trecutul și mereu în mișcare, o mișcare nici ascendentă, nici descendentă, nici ciclică, o mișcare fără sens și necesitate! Prima din cele două laturi ale fenomenului *om* (zestrea sa biologică, condiția sa inferioară) fiind explicabilă cauzal, cognoscibilă într-o știință obiectivă, rațională, nu interesează în filosofie; a doua, deși prezintă un interes filosofic enorm, este incognoscibilă rațional, putînd fi doar „luminată“ existențial.

Aici Jaspers nu face decît să prezinte drept coordonate umane fragmentele abstractizate și deformate ale unor extremități antipodale. Atribuindu-se „tradiției“ rol definitoriu, condiția umană devine la fel de labilă ca și această construcție conceptuală metafizică. La Jaspers stratul biologic al omului nu apare filogenetic și ontogenetic la bază, ci, după cum am văzut, într-un plan orizontal la antipod. Personalitatea umană e descrisă ca o îmbinare de poli cu sens contrar, în care „spiritul“ (în accepția lui Max Scheler) reprezintă *valoarea*, fiind original din transcendență, iar biologicul *nonvaloarea* (provenind, după cît se pare, de la diavol...). Umanitatea poate să dispară prin degenerarea spiritualității subiectului, prin involuția sa pînă la condiția biologică. Această „condiție biologică“ nu discerne între natură și societate, între procesele vitale „inconștiente“ și cele sociale, în care omul și-a dobîndit în mod ireversibil facultatea de a crea, de a inova conștient, detașîndu-se de natură. „Condiția biologică“ cuprinde la Jaspers și facultatea de gîndire rațională, acțiunea umană *obiectivă*, existențial neluminată, care face ca progresul social să apară ca dinamism indiferent, lipsit de sens. Astfel *subiectivitatea existențială este opusă obiectivității, spiritul opus naturii; spiritualismul se opune materialismului, fără să se poată rezolva acest dualism și de fapt cu intenția declarată de a „dezvălui“ irezolvabilitatea sa.*

Ereditatea la Jaspers apare *stabilă*, iar tradiția *periclitată*: conștiința ar putea să decadă [cf. 91, pp. 10—11]; *cuceririle milenare ale culturii n-ar fi acumulare, posesiune definitivă*; continuitatea istorică ar putea fi întreprinsă, formele tradiționale ale civilizației s-ar putea destrăma, ar putea să cadă pradă uitării. „Omul atomizat devine o masă oarecare a îngrămădirii neistorice de viață, care în calitate de viață umană și datorită puterii sale

vitale se continuă în neliniște și anxietate pe față, pe ascuns sau camuflat" [93, pp. 293—294]. Labilitatea substanței istorice a omului derivă din împrejurarea că tradiția, cultura nu este fixabilă ca zestre organică în ereditate și, pe deasupra, e vorba de un bun uman „recent” cîștigat. Recent, pentru că, față de durata incomensurabilă a preistoriei în care s-au constituit trăsăturile ereditare, cele cîteva milenii de istorie nu reprezintă decît o clipă neglijabilă. *Ce va face omul cu acest bun „recent cîștigat”, cu acest capital de curînd încropit?* Iată cum pune problema existențialistul. Formularea reflectă ceva din „anxietatea” suspicioasă a oricărui conservatorism, ceva din grijile și temerile, din angoasa existențială a întregului Occident contemporan, în ciuda sau poate tocmai din cauza conjuncturilor economice datorate revoluției științifico-tehnice. „Există o orientare a istoriei în direcția desprinderii de premisele substanțiale, de tradiție spre punctul gîndirii nude, ca și cum din această lipsă de substanță a rațiunii (*ratio*) s-ar putea crea ceva” [93, p. 294].

„Omul distruge punțile spre trecut”... El se aruncă în brațele situației și ale întîmplării, trăind cu clipa și ignorînd orice dimensiuni temporale. *Din trecut s-ar fi păstrat doar culisele. Dar ele par anacronice, nemaiconstituind o scenă a vieții contemporane, ci reprezentînd doar niște antichități recunoscute de contemporani ca ficțiuni* [cf. 96, pp. 312—313].

Raționalizarea crescîndă a vieții sociale, „reducerea” rolului pe care-l juca *emoționalul*, afectivul la generațiile trecute, apare ca drum al desubstanțializării, al dezumanizării, drum al contemporaneității, tendință spre neant. *Omul ar fi pe cale să-și risipească bunurile cîștigate și acumulate de-a lungul milenilor.* Progresul tehnic fără precedent nu salvează nimic, pentru că e proces și nu conține substanță umană, fiind indiferent sau chiar ostil față de ceea ce constituie omenizarea speciei. Filosoful pierde din vedere faptul că întreaga cultură, chiar dacă ar fi însoțită numai artefactiv, fără conștientizarea dimensiunii sale istorice, oferă în secțiune transversală un concentrat al întregii tradiții, ca unitate contradictorie dintre materie și spirit, ca rezultat antropogenezei, și că, în sfîrșit, chiar indivizii sociali concreți, fără „tradiție”, fără cunoștințe istorice, nu încetează, cel puțin în plan generic, să fie oameni. Dealtfel istoria, oricît de scurtă ni

s-ar părea ea în comparație cu procesele cosmice, tot nu poate fi asimilată individual în întregime și dificultățile de asimilare cognitiv-factologică vor continua să crească, pentru că azi istorie nu mai înseamnă doar factologie obiectivistă, ci dezvoltare a sute de popoare pe întreg globul. În fața cantității uriașe de date istorice individul contemporan se rezumă la liniile esențiale, la acele date care redau în chip concentrat legitatea istorică. Această tendință de rezumare și esențializare a dus la descoperiri nu mai puțin senzaționale decît cele din științele naturii, la descoperirea unor adevăruri care pot să contrazică interesele unor clase sociale întregi, determinîndu-le atitudinea de negare. Oamenii au început să-și dea seama că istoricul coincide cu logicul; a luat naștere materialismul istoric, care situează cu consecvență științifică prezentul în prelungirea trecutului, aplică experiența istorică la prezent și viitor. Este o continuitate pe plan superior, rațională, conștientă, o continuitate care face posibilă previziunea științifică, și aceasta în ciuda discontinuității reprezentate de momentul revoluționar. Momentul revoluționar însă ca moment discontinuu al progresului trebuie depășit în gîndire, pentru că el este realmente depășit de continuitatea practicii social-istorice.

Procesualitatea contradictorie a istoriei e sesizată, consemnată și de către marxști. Un Henri Wald, de pildă, referindu-se la tendința „dezumanizantă” a tehnicii — de a anula opoziția dintre subiect și obiect — nu ezită să revendice pentru prezent „reabilitarea umanismului...” [cf. 60, p. 503]. Dar Jaspers, particularizînd fenomenul, deplînge „descompunerea spiritului occidental” [cf. 96, p. 326]. Nu mai există lumea comună, conștiința unitară, Dumnezeuul comun, idealul valabil pentru toți, inclusiv pentru adversari. Tehnica și politicianismul au anulat starea spirituală care a dăinuit timp de milenii. „Conștiința comună astăzi se lasă caracterizată numai prin negații: destrămarea amintirii istorice, lipsa unei cunoașteri fundamentale, dezorientarea cu privire la viitorul incert”. Omul modern rupe cu trecutul, abandonează tradiția. Ruptura va avea consecințe imprevizibile pentru viitor. Ele vor fi determinate de părăsirea educației umaniste, pentru că educația deja de pe acum se rezumă la utilitarism și scheme conceptuale. *Emoționalul istoric necultivat se atrofiază.* Omul e pe cale să-și retezze cu propria mîna rădăcinile, insistînd să trăiască

numai cu prezentul atemporal și cu imaginea unui viitor de aur *irealizabil*, pentru că rămâne mereu țel.

Existențialistul nu consemnează că toate *valorile* istoriei, materiale și spirituale, sînt acumulate, potențate și fructificate inevitabil *în rezultat*, de însăși cultura contemporană. Civilizația, cultura sînt procese obiective cu determinante în ultimă instanță materiale. Prezentul e oricînd rezultat sintetic al trecutului, și ca atare continuitate dialectică spre viitor. *Omul a ieșit definitiv din peisajul necuvîntător al naturii; o ipotetică involuție nu poate fi pusă ca problemă a viitorului previzibil, cu atît mai puțin a prezentului.* Drama prefigurată eschatologic de filosof poate fi „integrată” numai sub aspectul de critică a alienării, ca avertizare „profetică” în fața primejdiei unui nou război mondial, sau ca iminență intuită a reorganizării revoluționare a relațiilor de producție, într-adevăr „tradiționale” de-a lungul a mai multor orînduiri.

În climatul de descompunere al societății burgheze, este posibilă iluzia că această descompunere constituie o *trăsătură generală a condiției umane*. Orizontul tulburat de crepusculul unei orînduiri sociale, al unui tip de relații sociale vechi de milenii poate să tulbure și viziunea unui filosof, iar certitudinea că un al patrulea război mondial s-ar purta cu ciomege poate să ducă la identificarea trecutului istoric cu umanismul și a prezentului cu dezumanizarea... Iată de ce sîntem îndemnați la *contemplarea* istoriei, la edificarea noastră prin studiu și retrairi emoționale ale istoriei. „Omul trebuie să se recunoască în ceea ce a fost pentru a reveni la sine în prezent” [96, p. 327]. Trecutul asimilat în imagini și amintiri ar izbuti să închege haosul rămas în urma dispariției „cunoașterii fundamentale dominante”.*

În legătură cu filosofia sa a istoriei, Jaspers dezvoltă unele idei discutabile despre umanism și „cultură umanistă”. Ni se recomandă instruirea tineretului în spiritul antichității, [cf. 96, p. 332], în așa fel încît să-și formeze convingeri existențiale. Limbile antice și literatura lor, biblia, istoria antică, arta antică, apoi Dante, Michelangelo, Shakespeare, Goethe, Hölderlin, pînă la Kierke-

* Lipsa unui *credo* unitar capabil să antreneze lumea scindată la o înălțătoare comunitate spirituală întru cunoaștere și convingeri e deplînsă în termenii cei mai univoci [cf. 96, pp. 328—329].

gaard și Nietzsche — constituie drumul instruirii „umaniste” pe care îl propune Jaspers. Cunoaștere și credință, știință și misticism teist, modalități de reflectare incompatibile între ele sînt declarate a fi în corelație și indispensabile pentru mediul adevăratului umanism salvator... Căci „umanismul este numai mediul, nu și desăvîrșirea omului” [96, p. 333]. Și, întrucît desăvîrșirea nu este posibilă, rămîne doar mediul, un „mediu” lipsit de orizont și sens social, imposibil de realizat ca atare pentru că oamenii totuși au nevoie de idealuri, iar idealul are șanse de realizare numai dacă funcționează atît ca aspirație a individualității, cît și ca obiectiv social.

Pentru Jaspers deci „umanismul nu e scopul final. El creează numai spațiul spiritual, în care fiecare poate și trebuie să lupte pentru independența sa” [96, p. 334]. Umanismul îi este mijloc pentru atingerea individualismului, ce-i drept nu a izolării reale, antisociale, ci a „independenței interioare”, a demnității persoanei, realizată în cadrul conexiunii sociale. Aspectul praxiologic al chestiunii nu interesează în „filosofare”. El se rezolvă ca proces *obiectiv*.

Cultul lui Jaspers pentru această „independență interioară” ia proporții nebănuite prin declararea individualismului ca scop final al întregii sale filosofii. Orientare net antiolectivistă, îndreptată împotriva solidarității marilor mase umane ale erei contemporane, împotriva acestui fenomen pretins *degradant* pentru demnitatea umană, care i se pare că se realizează numai la antipod, în personalitatea reculeasă și opusă masei [cf. 96, pp. 334—339]? Cum se împacă viziunea aceasta net elitară cu revendicarea unui umanism „pentru toți”, pentru mase [cf. 96, p. 329] de către filosof? O exegeză completă ar trebui să dea un răspuns clar la asemenea întrebări adresate operei jaspersiene. Mai ales că este vorba aici de planuri diferite ale manifestărilor umane. Întrebările și sarcina exprimate mai sus sînt cu atît mai îndreptățite, cu cît filosoful recurge la arsenalul *antiohumanismului*, acuzînd un pretins *antiumanism* marxist [cf. 96, pp. 332—334 pass.]*. „Antiumanismul” lui Marx s-ar manifesta în respingerea cultului antichității, în genere a trecutului istoric, și ar însemna distrugerea omului de tip occidental. „Umanismul real” al lui Marx ar

* Cît îi datorează Louis Althusser acestei sugestii?

fi o ficțiune devenită propagandă politică... „Un umanism nou dintr-o idee goală a omului ca atare, fără istoricitate, e imposibil“ [96, p. 334].

Fără îndoială, existențialistul e departe de a înțelege destinația practică a sistemului doctrinei marxiste. Alegerea socialismului științific de către zeci de popoare ce au pășit deja pe calea revoluționară coincide cu legitatea procesului istoric, proces în care nu reflecția individualistă și schimbarea conținutului semantic al cuvintelor, ci practica social-istorică este argumentul convingător. De aceea, în comparație cu umanismul lui Marx — fie și ca „antiumanism teoretic“ — care sintetizează aspirațiile seculare ale omenirii, transformându-le din utopii într-o chestiune a practicii creatoare, umanismul propus de existențialist va continua să rămână o efemeră concepție sectară, sortită uitării odată cu dispariția condiției sociale care i-a dat naștere.

Nevoia prezenței trecutului în conștiința contemporană e motivată de filosoful existențialist în mod „dialectic“ ca *tensiune dintre libertate și autoritate* [cf. 78, p. 191]: fiecare din aceste două polarități s-ar pierde pe ea însăși în lipsa celeilalte; în lipsa autorității, libertatea se transformă în haos, iar în lipsa libertății, autoritatea devine despotie. De aceea „ființarea proprie“, *individul existențial* se va menține în apropierea forțelor conservatoare, a figurilor de autoritate, utilizându-le însă numai ca sistem de referință în autodefinire. Fiindcă „nici un trecut nu îi poate spune cum trebuie să se comporte. Trezit în lumina evocării trecutului, el însuși trebuie să decidă“ [78, p. 201]. De aceea, *îndemnul de urgență întii este evocarea contemplativă a trecutului, asimilarea, interiorizarea, integrarea acestuia în subiectivitate, extinderea principiului comunicării asupra existențelor trecutului istoric*.

Ce reprezintă însă învățămintele trecutului, dacă ele sînt supuse aceluiași regim al atitudinii subiectiviste, care nu recunoaște nici o valoare obiectivă? Individul rămîne și în „comunicarea cu trecutul“ un principiu absolut singular, ireductibil și nesuplinibil. Jaspers cere atitudine nepărtinitoare față de toate personalitățile care au trăit cîndva, studierea și „înțelegerea“ lor, dar **interzice cu desăvîrșire „preluarea“ de valori**. Dialogul cu aceste „autorități“ nu trebuie în nici un fel să afecteze *comportamentul individual „din sursă proprie“*. Sensul dialogu-

lui stă în dialogul însuși, în trăirile prilejuite de el și nu într-un eventual rezultat concluziv și rațional. E ca și cum s-ar spune: respectați autoritățile istoriei, dar nu recunoașteți nici una din ele. Familiarizați-vă cu cît mai multe, dar părăsiți-le pe toate! Personalitatea dispărută reprezintă un partener imaginar, de conversație care nu mă obligă la nimic. Îi adresez întrebări, îl ascult, încerc să-l înțeleg și pe urmă decid eu însumi. Nici o normă, nici o valabilitate obiectivă nu trebuie preluată, recunoscută numai din pioșenie față de autoritatea personalității istorice...

Semnificativ că în concepția aceasta *cunoștințele de istorie sînt inapte de a da „sarcini“ pentru individul uman*. Sarcinile, omul le-ar primi originar, adică nemijlocit din transcendent, pe calea revelației... Ar fi eronat să preiei o sarcină numai pe calea deducției din sarcinile epocii [cf. 83, p. 63].

Prohibind însușirea învățămintelor ei, Jaspers *interzice de fapt tradiția*. El se împotrivesc preluării de valabilități sub pretext că aceasta ar însemna fixare dogmatică, închistare fanatică, superstiție... Ceea ce rămîne, după o asemenea interdicție, este o metafizică contemplativă, goală de orice conținut și semnificație obiectivă. Avem toate temeiurile să vedem aici o *contradicție flagrantă cu interesul manifestat pentru tradiția istorică, proclamată definiție umană, adică premisă a propriei doctrine*. Preocuparea jaspersiană față de tradiție apare astfel gratuită, pentru o contemporaneitate plină de întrebări chinuitoare, cărora li se refuză răspunsul. Masele și personalitățile de ori ce rang au astăzi nevoie de o teorie care să sintetizeze într-o învățătură unitară întreaga gândire progresistă a trecutului, toată înțelepciunea generațiilor ce s-au perindat prin istorie, imbinată organic cu cerințele prezentului contemporan, în așa fel încît să rezulte o unitate dialectică între continuitatea tradiției și consecvența revoluționară a forței sociale capabile să transforme din temelii „preistoria“ societății. Masele și personalitățile au nevoie de o *călăuză în acțiune*. Masele și personalitățile au nevoie de generalizarea experienței noi cîștigate în practica social-istorică.

Respingînd punctul de vedere după care istoria este mișcare ciclică, Jaspers susține un punct de vedere tot atît de greșit, după care istoria ar fi o *înlănțuire de evenimente irepetabile, cu sens necunoscut*. Este obișnuita

opozitie metafizică dintre universal și singular. În realitate, orice eveniment istoric reprezintă o unitate dialectică între ceea ce se repetă și ceea ce nu se repetă. După cum vom putea desprinde din însăși opera existențialistului, nu se poate concepe o istorie ca disciplină științifică sau filosofică fără a admite repetabilitatea și legitatea, care stau la baza fenomenelor sociale. Marxismul a descoperit în baza materială a vieții sociale, în existența socială care determină conștiința socială, în determinarea mersului ideilor de către mersul lucrurilor, criteriul *repetabilității în istorie*. Aceasta nu înseamnă nici pe departe o subsumare a proceselor sociale legilor naturii. Demonstrând că evoluția formațiunii social-economice este un proces istorico-natural, marxismul nu extinde legile „neistorice” ale naturii la societate — după cum insinuează Jaspers — ci definește științific particularitățile specifice ale legilor sociale. Recunoașterea unității materiale a lumii și a legilor universale ale dezvoltării dialectice reprezintă astfel mai degrabă o cuprindere a întregului și alungarea idealismului din ultimul său refugiu, știința despre societate.

„Materialismul — arată Lenin — a oferit un criteriu cu desăvârșire obiectiv, desprinzând relațiile de producție ca structură a societății și creînd posibilitatea de a se aplica acestor relații criteriul științific general al repetării, a cărui aplicabilitate în sociologie era negată de subiectiviști” [7, p. 15]. Lenin dezvăluie și **cauza acestei negări: mărginirea la fenomenele de conștiință**. Numai analiza relațiilor sociale materiale a făcut posibilă observarea elementelor de repetare, de regularitate și posibilitatea generalizării în haosul de fenomene sociale. Prin reducerea relațiilor sociale la relații de producție și a relațiilor de producție la gradul de dezvoltare al forțelor de producție, marxismul a oferit baza pentru prezentarea dezvoltării formațiunii social-economice ca proces istorico-natural, ridicînd pentru prima dată sociologia la rangul de știință. Dar termenii de „știință” și „științific”, ca de altfel și „historia”, conțin o nuanță depreciativă în filosofia lui Jaspers; de aceea, anacronismul reluării ideii neokantene despre caracterul singular și irepetabil al fenomenelor istorice, negarea determinismului social, poate și trebuie să fie pus în legătură dacă nu cu situarea conștiinței pe pozițiile conservatoare ale burgheziei, atunci

cel puțin cu determinismul social însuși, de care nu a reușit să scape filosoful...

Jaspers admite o singură repetabilitate: *eșecul uman*. Culturile din antichitatea preclasică au eșuat, antichitatea clasică a eșuat, imperiile antice au eșuat, era modernă a tehnicii trebuie să eșueze... Problema *eșecului contemporaneității* ia proporții dramatice, pentru că vizează de acum și existența fizică a speciei, ba chiar întreaga natură terestră, datorită descoperirii mijlocului de distrugere globală, energia nucleară. De ce oare n-am ajuns încă să stabilim legături cu alte ființe raționale din univers? Posibil ca civilizațiile extraterestre, ajunse în faza în care ar fi putut stabili asemenea legături cu pămîntul, adică în era energiei nucleare, să se fi autodistrus, provocînd dezintegrarea atomică a sistemului lor astral. Posibil ca exploziile de supernove să ascundă taina aceasta și a viitorului oricărei civilizații... *Dincolo însă de riscul real al unui incendiu nuclear, ne apare eșecul burghez, astfel ridicat la rangul de lege a universului*. Înțelegerea concepției jaspersiene revendică imperios considerarea și a unui asemenea aspect al chestiunii. Căci adevărul exprimat de existențialist nu trebuie acceptat cu prețul unui ascuns neadevăr.

Ce înseamnă de fapt „istoricitate” — *Geschichtlichkeit** — în doctrina jaspersiană? Să încercăm întii o circumscriere a termenului. Kurt Hoffman constată posibilitatea unei analogii cu ceea ce la Heidegger apare ca *Jemeinigkeit*, sau *Geworfenheit* [cf. 26, p. 88]. Semnificația pe care i-o conferă Jaspers se înrudește însă strîns cu sensul diltheyan al postulatului: „*Omne individuum est ineffabile*”. Adică omul ca ființă istorică este prin excelență unicat concret, finit și temporal. Considerat în dimensiunea sa metafizică, istoricitatea ne apare concomitent ca limitare și profunzime, trăsături caracteristice omului ca unitate temporală dintre „existență” și lumea empirică, dintre eternitate și clipa trecătoare, dintre libertate și situație. Omul își „realizează” istoricitatea în transcendere, în sesizarea sursei sale transcendente pe calea comunicării... Istoricitate înseamnă unitatea contradictorie a existenței individuale, personale, cu lumea empirică; simbioza, nu sinteza, legătura fatală, nu unitatea, dintre libertate și necesitate, *întîlnirea posibilității*

* Termenul a fost tradus de Nicolae Bagdasar cu „istorialitate”.

nelimitate cu faptul irevocabil*. Căci necesitatea la Jaspers nu înseamnă tendință, viitor, „universalii“, legitate, ci „fapt irevocabil“. Libertatea devine *reală* prin încătușare cu lumea; și invers, lumea necesității pătrunde în subiectivitate prin unire cu libertatea. *Istoricitatea existenței este atemporalitatea care apare în timp*. Istoricitatea vrea să fie caracteristica esențială a tot ce există concret (și nu atemporal, nu abstract, nu universal...). *Istoric este ceea ce se sustrage „fixării“ în maxime universale și integrării în sisteme*. Istorică e orice manifestare a transcendenței care nu poate fi înțeleasă prin dogme sau integrată într-un sistem de revelații. *Istoricității îi este caracteristică contingenta*.

Deci termenul de „istoricitate“ nu denumeste evoluția unui întreg în timp după anumite legi, ci faptul concret însuși, așa cum ne apare el la un moment dat, unicatul istoricește irepetabil, în strinsă conexiune cu situația sa și izvorit din decizia liberă, rațional nejustificabilă. Prima situație-limită în care se află omul, spune Jaspers, este că în calitate de *Dasein* el este mereu o situație determinată și nu ansamblul tuturor posibilităților. Dinamica istoricității este însă imprevizibilă, deschisă către infinite posibilități. Aceasta este concepția istorico-teoretică de bază a lui Jaspers, însăși teoria „eșecului“ fiind declarată *prezumție* când e vorba de viitor.

Din cele arătate mai sus rezultă încă o posibilitate de circumscriere jaspersiană a științei istorice (*historia*) și a filosofiei istoriei (*Geschichte*). Și anume „*Geschichte*“ este lucrul, fenomenul însuși, iar „*historia*“ este știrea despre el. *Geschichte* revendică înțelegere, *historia* revendică să fie cunoscută. *Gândirea existențială este ea însăși produsă, în situația ei, de către evenimentul istoric*. Are loc o „comunicare iubitoare“ cu trecutul, o înțelegere a evenimentului istoric în așa fel încât eu-l și cunoașterea sa devin de nedespărțit, pe această cale realizându-se așa-zisa „dimensiune a treia a adevărului“. Premisa unui atare aspect al istoricității individului uman însă ar fi o

* Asemănarea cu paradoxala terminologie a autorului „teologiei dialectice“, Karl Barth, este frapantă. Revelarea divinității prin *intrupare* e descrisă de Barth ca: *das unhistorische Ereignis* (evenimentul anistoric), *die unzeitliche Zeit* (timpul atemporal), *der unräumliche Ort* (locul spațial), *die unmögliche Möglichkeit* (imposibila posibilitate). Constatăm că motivarea unui asemenea limbaj se face în mod identic: *finitum non capax infiniti*...

temeinică cunoaștere *obiectivă*, în care eu ca subiect cunoscător mă aflu în fața evenimentelor din trecut, contemplându-le și întrebînd după cauze. Dacă mă opresc în această fază, degradez evenimentul, îl fac *obiect*. Dacă fac saltul spre „comunicare iubitoare“, spre înțelegere, evenimentul acționează ca istorie adevărată, ca *istoricitate* prezentă în conștiința mea, cu care se confundă. Astfel **subiectivizarea conceptului de istoricitate devine totală**, și e „normal“ ca în asemenea condiții metoda cercetării istorice să facă abstracție integrală de factorii materiali. Jaspers cere înțelegere, dar nu o înțelegere din împrejurări materiale, ci una pur ideală, spirituală, *existențială* a fenomenului istoric, în care toți determinanții obiectivi sînt suspendați, fenomenul devenind inexplicabil rațional și de fapt de neînțeles causal.

Filosofia istoriei se realizează, conform „sistemului deschis“ al lui Jaspers, în trei trepte [cf. 79, vol. II, p. 400]:

1. *Orientarea în lume*. Acest moment realizează conștientizarea *limitelor istoriei ca știință*. Istoria apare ca istoricitate în obiectivitatea trecutului. Ea livrează condițiile și formele cunoștințelor și înțelegerii istorice, ea evidențiază limitele speculațiilor asupra istoriei ca întreg și ne dă certitudinea transcendenței. Pe această treaptă *filosofia împiedică știința istoriei să devină teorie dogmatică*. Demonstrarea unui *sens* al istoriei ca știință devine imposibilă. Ni se recomandă să nu alunecăm pe panta cunoașterii unui șir nesfîrșit de „nimicuri“, ci să avem mereu în vedere sursa lor originară, din transcendent.

2. *Luminarea existenței*. Istoria este cunoscută ca spațiu atotcuprinzător în care „existența“ mea poate comunica cu altă „existență“ indiferent din ce timp. Totul însă are loc în strictă contemporaneitate, trecutul fiind prezent prin „ființarea“ sa în conștiința contemporanilor. „În conștiința prezentului orice trecut este raportat la prezent, posibilitățile de viitor se elaborează constructiv în vederea aprofundării conștiinței ființării (*Seinsbewusstsein*) momentului“. Cunoașterea ca simplă contemplare se transformă în cunoaștere ca *existență*.

3. *Înțelegere și valorizare*. Istoricitatea ca întreg devine în sfîrșit un *cifru* prin citirea căruia ni se revelează esența transcendentă. Faptele istorice sînt privite, înțelese în *comunicare* ca semne ale prezenței transcen-

dentei. „Înțelegerea“, care în concepția lui Jaspers are loc concomitent cu valorizarea (*werten*)* fiind momentul comprehensiunii sensului, devine metoda „luminării“ istoricității umane.

Astfel știința istoriei e transformată în „ancilla philosophiae“, a filosofiei existențiale, care prin Jaspers revendică recunoașterea ca unică soluție posibilă pentru nevoia ancestrală a ființei umane de a cunoaște și de a se autodesăvîrși... Despre ce fel de cunoaștere istorică, însă, poate fi vorba aici, dacă orice adevăr obiectiv din istorie apare ca ipoteză, iar fixarea, „absolutizarea“ lui ca romantism, ca încercare de a întregi în mod patetic propria „ființare“ lipsită de „existență“? În istorie, susține filosoful, nu există adevăruri general-valabile. Evenimentul istoric trebuie înțeles de către existența proprie și între „existențe“ nu există numitor comun. „Adevărul existenței istorice nu devine niciodată un singur adevăr, pentru toți, ci rămîne, ca revendicare, apel“ [79, vol. II, p. 398]. „Absolutizarea“ unui adevăr istoric, legarea lui de un *factum* istoric ca bază a sa, duce la încetarea existenței istorice, la întreruperea comunicării cu trecutul. Pe de altă parte, admirația neîngrădită față de trecut, dăruirea mea totală față de măreția trecutului istoric, duce la ființarea în altul, în străin, la uitarea prezentului, la întreruperea comunicării în prezent, și prin aceasta la abandonarea mea proprie [cf. 79, vol. II, p. 399].

Însușit pe calea *comunicării*, trecutul nu mai constituie doar condiția cauzală a *ființării mele prezente*, despre care nu trebuie să știm nimic ca să acționeze, ci realitate prezentă în calitate de grai al celor trecute, evidențiind sursa noastră originară comună... Iată și cum a fost descoperită eternitatea, și cu aceasta concomitența tuturor existențelor ce „apar“ de-a lungul istoriei în timp și spațiu!

Pentru *existența* care a „înțeles“ trecutul pe calea *comunicării*, „istoricitatea obiectivității ce o înconjoară este vizibilă sub forma unui conținut în care ea, împreună cu existențele temporale și exterior împrăstiate, în măsura în care le întâlnește în această exterioritate ca documente și semne, constituie ființare veșnică în apariție temporală... [79, vol. II, p. 400].

* „Înțelegerea este în esența sa întotdeauna și valorizare“ [cf. 93, p. 29].

Jaspers vede „apariția temporală“ în continuă schimbare. Dar — susține el — imaginea noastră, reprezentările noastre despre această schimbare ar fi *false*. Noi ne reprezentăm instituțiile sociale ca un aparat care în prezent funcționează prost, dar poate fi perfectat. Cu toate acestea, nu există orînduire socială perfectă*. Imaginea aparatului social perfectibil ar fi doar un punct de vedere posibil, înăuntrul orînduirilor sociale, adecvat exclusiv parțialului, nu și întregului istoric [cf. 79, vol. II, p. 401]. Istoria nu tinde spre echilibru și armonie, spre o stare de desăvîrșire generală, pentru că desăvîrșirea ar însemna stagnare și moarte. Existăm numai ca mișcare, ca perpetuă schimbare: „Istoria omului nu are o stare finală posibilă, nu are durata unei desăvîrșiri, nu are țel final. Desăvîrșirea este posibilă oricînd ea fiind în același timp sfîrșit și pieire“ [83, p. 63]. Realitatea există pentru noi ca o trecere. Realitatea nu ia chipul duratei, a ordinei persistente, ci chipul *eșecului* [cf. 83, p. 62].

Contemporaneitatea reprezintă *criza*, dacă nu crepusculul culturii și civilizației mondiale... În acest sens, filosoful își documentează viziunea cu referiri la Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Klages, Spengler, Alfred Weber. „În epoca noastră ea (conștiința istorică) e determinată de conștiința crizei, care de mai bine de o sută de ani a tot crescut, devenind azi conștiința aproape a tuturor oamenilor“ [93, p. 288].

Hegel încă nu și-ar fi înțeles filosofarea ca expresie a conștiinței de sfîrșit crepuscular, ci doar ca încheiere. Semnificative ar fi fost însă cuvintele lui: „Abia în amurg își ia zborul bufnița Minervei“. Conștiința crizei e prinsă de către gînd și dusă la apogeu odată cu Kierkegaard și Nietzsche... Dealtfel, Jaspers încearcă să explice fenomenul ca însoțind orice perioadă de cotitură istorică.

Istoria înseamnă tranziție, mișcare continuă; și cu cît mai radicală e mișcarea, cu atît mai mărețe sînt figurile istorice, creațiile spirituale: „Profunzimea mișcării unei tranziții aduce cea mai mare claritate a ființării și

* Omul e imperfect și neperfectibil în limitele sale absolute. Aceste limite „exclud anumite posibilități: nu poate exista o situație ideală pe pămînt. Nu există orînduire justă. Nu există om perfect. Stări finale stabile sînt posibile numai ca recădere în simplă procesualitate naturală. Din permanenta imperfecțiune în istorie, totul trebuie să devină mereu altfel. Din sine însăși, istoria nu poate fi încheiată“ [93, p. 290].

adevărului“ [93, p. 302]. Diminuarea tranziției la proporțiile unei aparente realități durabile are ca urmare diminuarea simțului timpului, a conștiinței, indiferență generată de repetarea exterioară și obișnuită, de stagnare. Mișcarea aduce măreție! Cele mai grandioase fenomene ale istoriei spiritului sînt tranziție, început și sfîrșit în același timp. De aceea, tendința omului de a căuta adevărul perfect în trecutul istoric ori în prezentul trecător este iluzorie. Adevărul nu e niciodată încheiat, ci mereu în mișcare. Adevărul este pierdut acolo unde el se crede definitiv. Trecutul este irevocabilul *Pierdut*. Repetarea goală înseamnă imitație. Repetarea esențială semnifică împletirea prezentului cu adevărul trecutului. Progresul există numai în cunoaștere, dar și aici doar ca șansă, ca una din posibilități. Totul este mișcare, aceasta putînd avea o direcție atît de aprofundare cît și de superficializare... [cf. 93, p. 304].

Dincolo de adevărul reflectat prin asemenea constatări, Jaspers pretinde că știe mai mult decît muritorul de rînd. Din experiența sa mistică rezultă că istoricitatea are o temelie neistorică, atemporală, în calitate de cauză [cf. 89, pp. 897—898]. Infinitul se sustrage formei, el este sesizabil tocmai în dezagregarea a tot ce capătă formă. În acest context, Jaspers cheamă la înțelegerea dialectică, „istorică“ a existenței și ființării, dar leagă ființarea obiectivă de un „temei originar“ (propriu, permanent, nu temporal ci atemporal unic, nu punctual, nu doar început de filiație), insesizabil prin simțuri și rațiune, transcendent. Sîntem îndemnați să nu izolăm fenomenul din conexiunea și mișcarea sa în timp. Dar mișcarea în timp, dezvoltarea, evoluția, *regresul sau progresul istoric nu sînt admise într-un cadru de necesitate obiectivă cognoscibilă, într-o conexiune causală universală, ci numai ca formă de manifestare a bazei sale transcendente, infinite, neistorice, pe care autorul acestei filosofii ne încredințează că a descoperit-o intuitiv*.

Adevărul vieții ar fi *dialectic*: „Viața omului se realizează în dialectică. Polaritățile, ce-i drept, pot fi alternativ realizate în istorie, dar niciodată definitiv. Tensiunea polarului îl silește pe om să pășească înainte, în istoricitatea schimbătoare constructivă, spre țeluri necunoscută“ [89, p. 902]. Nici una din formele logic-univoce nu este posibilă, sau dacă, atunci numai cu prețel unui ascuns neadevăr. Logica reprezintă o singură dimensiune,

și nu cea absolut dominantă. Adevărul depășește orice logică și îl poartă pe om înainte. Adevărul este de domeniul infinitului; iar rațiunea, croită pe calapodul obiectelor finite, nu-l va cuprinde niciodată în mod satisfăcător. Infinitul nu încapă în gîndirea finită a omului. Contemplînd realitățile istorice create de om, observăm pretutindeni același lucru: măreția nu are durată; ea e pregătită, se desfășoară cu bruscă rapiditate și s-a transformat deja în forme vidate, în timp ce noi mai credem că-i vedem continuitatea [cf. 89, p. 903]. Totul este *trecere*. Tradiția e altceva; ea nu mai este continuitatea a ceea ce a fost la origine; orice început e într-un fel oarecare și sfîrșit. Maximă autenticitate are numai ceea ce se petrece în clipa de față: „Realitatea este doar prezentă, și ca prezentă, istorică, irepetabilă...“ [83, p. 64]. Generalul este mediu pentru faptul propriu-zis. Totul e dat o singură dată, cu clipa respectivă, *numai fenomenul prezent se consideră ca realitate istorică în filosofie*.

Se poate spune că în filosofia istoriei a lui Jaspers are întrebuintare doar indicativul prezent pentru a defini manifestarea sub formă de fenomen a realității transcendente incognoscibile. Dar nici măcar fenomenul prezent nu devine palpabil în curgerea timpului. „Ce este de fapt prezentul? Cu cît vrem să-l apucăm mai hotărît, cu atît mai puțin îl prindem. Prezentul este numai o limită în dispariție între trecut și viitor. Ceea ce prindem este întotdeauna ceea ce a fost deja, sau ceea ce încă nu este, pentru că abia se constituie“ [89, p. 906].

Întîi ni se demonstrează că numai prezentul este nemijlocit real, apoi se afirmă că prezentul de fapt nici nu există. Ceea ce ființează datorită trecutului și viitorului este prezentul, care în calitate de acum doar dispăre...

Datorită viitorului? Aceasta ar însemna că viitorul este prestabilit și „determină“ (ca și trecutul) prezentul. Unica deosebire este că trecutul ni se înfățișează ca fenomen care... a avut loc, iar viitorul ca sumă infinită de posibilități. Atenție însă, că acestea sînt aparențe! Trecutul este fenomen, aparență, care a fost; viitorul ca posibilitate este aparență care poate fi; iar prezentul „dispăre“. Ex nihilo, nihil!

După această demonstrație de virtuositate sofistică, filosoful se grăbește să afirme că ființarea totuși ființează! Numai că ar trebui concepută „dialectic“... „Ființarea“ este nicăieri și în fiecare punct spațiotemporal, ființarea

este ansamblul mișcării: trecutul, prezentul, viitorul [cf. 89, p. 906], consemnate într-un spațiu atotcuprinzător și unic. Numai ca ansamblu extratemporal — cu topologie, dar fără cronologie — „ființarea“ este dată. Ea „apare“ însă doar în succesiunea timpilor prezenți. E ca și cum un cerc aprioric dat, care reunește în coexistență trecutul și viitorul, ar fi succesiv palpat de raza spotului luminos al prezentului, punct după punct, însă niciodată concomitent întreaga circumferință.

În anii de după al doilea război mondial Jaspers a revenit asupra istoriei și filosofiei istoriei, dînd un amplu comentariu, cîteva ipoteze noi și o periodizare în care ideea progresului este implicit prezentă. Autorul cărții *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte** trece în revistă întreaga preistorie și istorie, de la crearea uneltelor și descoperirea focului („era prometeică“) pînă în timpurile moderne cînd prin mașinism s-ar fi „creat din nou“ unelte, de data aceasta însă pe un plan superior, unelte de calitate superioară, cînd prin energia nucleară s-a repetat din nou „descoperirea“ focului, a unui foc superior, infinit mai primejdios. Această *repetabilitate cu aspect de triadă hegeliană* — un fel de negare a negației (care implică ceea ce Hegel a numit „*aufheben*“) prezentată și subliniată cu insistență de către Jaspers — pare a fi o recunoaștere vagă a legităților interne ce guvernează societatea și reprezintă, față de considerațiile sale teoretice, unul din cele mai izbitoare paradoxuri din întreaga sa filosofie.

În acest moment al evoluției gîndirii sale, Jaspers acceptă orice rezultat al științei, chiar și teoria darwinistă despre originea omului, explicînd-o însă ca cifru prin care trebuie să aflăm despre actul de creație divină. Ideea de bază a filosofiei sale a istoriei a devenit aceea că omenirea ar avea o singură origine și un singur țel final. Acestea n-ar putea fi cunoscute rațional, dar sînt „luminabile“. La început a fost evidența „existenței“ *inconstiente* (știința ar numi această stare preumană „animalitate“). Avertizînd că utilizează doar simboluri care nu trebuie luate *ad literam*, Jaspers continuă: căderea în păcat ne-a adus la lumina certitudinii conștiente

* Intrucit această carte a făcut relativ recent obiectul unei foarte bune expuneri a lui Nicolae Bagdasar, noi ne-am limitat la considerarea conținutului ei în contextul mai larg al problematicii omului la Jaspers.

prin cunoaștere și prin practică cu scopuri situate în timp (întîi a fost cunoașterea!). Sfirșitul letal reprezintă acordul sufletelor... întru Domnul. Este reîntoarcerea la punctul de plecare. Tot ce se află între aceste două jaloane reprezintă viața „omului“ și istoria omenirii explicabilă științific, dar neinteligibilă decît existențial. Știința cunoaște ce *a fost*. Viitorul nu poate fi cunoscut, dar el, din depărtarea sa, acționează asupra prezentului, încurbînd cercul, ca și trecutul. Omul se zbate în zadar să schimbe cursul evenimentelor istorice. Viitorul se realizează în ciuda oamenilor, el fiind treaba divinității. *Finalismul explicit negat devine teleologism implicit afirmat*.

Jaspers își rezumă atitudinea cu privire la condițiile umanității contemporane, arătînd pînă la urmă că tehnica, politica, conștiința socială fărîmitată înseamnă fi-rește limitări, dar în același timp și șanse pentru viitor. Urmările n-ar fi necesar fatale, procesul social n-ar fi caracterizat definitiv prin automatism, ci și prin calitatea de a produce neprevăzutul, spontaneitatea [cf. 96, p. 330].

Am numit optimismul jaspersian în mod eufemistic un optimism de ultimă instanță pentru că nu e scepticism funciar, pentru că în ciuda criticismului său pesimist sînt refăcute pe baza unui crez mistic toate elementele necesare unei atitudini pozitive în problematica socială. Omul contemporan e îndemnat să nu dea ascultare glasurilor și tendințelor nihiliste, să se ferească de ispita prăpădului, expresie a unor forțe demonice ruinoase... Sîntem asigurați că posibilitățile de viață ale umanității nu pot fi deduse din condițiile prezente, dar că ele se vor realiza de la sine, numai datorită acestor condiții [cf. 96, p. 330]. Există azi nu numai grozăvii, ci și măreție reală printre oameni, mai ales ferit de priviri, în mare taină: puterea dragostei, eroismul, profunzimea credinței. „Redresarea în fața îngrozitoare probabilități pentru a risca în favoarea improbabilității devine trăsătură fundamentală a acțiunii umane“ [96, p. 331]. Acțiune — desigur întîi de toate ca mișcare a conștiinței — de natură etică, axiologică.

Încercarea de recondiționare a lumii se continuă prin ferme propuneri politice, căci „orice filosofie se dezvăluie în apariția ei politică“ [102, pp. 365—366]. Întîi *cerințele care trebuie satisfăcute pentru un viitor umanism*: 1) cu-prinderea celui mai larg cadru al posibilităților umane;

2) penetrarea umanistă a lumii tehnice; 3) opțiunea politică pentru libertatea publică a spiritului; 4) păstrarea tradiției; 5) elaborarea unei cunoașteri comune, a unui bagaj științific comun, general acceptat; 6) satisfacerea exigențelor maselor; 7) menținerea incertitudinii cu privire la viitor [cf. 96, p. 331]. „Cadrul larg al posibilităților umane” va cuprinde fără îndoială și menținerea orânduirii; umanizarea tehnicii depășește interesul nemijlocit al burgheziei, dar servește interesul ei major; „libertatea publică a spiritului” este echivalentă cu democrația burgheză și nu exclude împilarea socială a maselor; „păstrarea tradiției” reprezintă, fie și ca asimilare prezentă, o lozincă net conservatoare; elaborarea unui crez, a unei ideologii unitare, capabile să transforme puzderia de „isme”, școli și curente ale gândirii burgheze într-o atotcuprinzătoare mișcare centripetă constituie visul de două veacuri al burgheziei; „satisfacerea exigențelor maselor” îndeamnă la concesii treptate menite să împiedice radicalizarea acestei impetuoase forțe sociale; în sfârșit, menținerea *nesiguranței* cu privire la viitor este starea de spirit în care gânditorii burghezi își pot face cu eficiență maximă oficiile de duhovnici și diriguitori ai conștiințelor, fiind și salutară față de viziunile crepusculare în mediul unor evenimente istorice potrivnice...

După satisfacerea acestor *cerințe*, mai există un singur drum: însușirea „umanismului occidental” [cf. 96, p. 331], respectiv cultivarea individualismului burghez. Drumul acestui umanism — deși considerat în prelungirea unor nume ilustre ca Dante, Michelangelo, Shakespeare, Goethe, Hölderlin ș.a. — este prezentat ca un *novum*, cu puternice accente subiectiviste. Marx e văzut pe bună dreptate ca „adversar radical” al acestei deformări [cf. 96, p. 332]*. De la Kierkegaard încoace, majoritatea gânditorilor nemarxiști preocupați de antropologia filosofică și „descoperitori ai omului concret” susțin că au dezvăluit o nouă dimensiune, cu precădere umană, aceea a identității personale nesuplinibile, unice și irepetabile, eul în calitate de existență individuală inalienabilă în tipizări și obiectivări. Aceasta se explică în plan sociologic și psihologic ca o reacție la cunoașterea științifică, prin care umanitatea a ajuns să deslușească ceva

* O replică la nivelul dialogului filosofic contemporan a dat unor asemenea reproșuri Jakub Netopilik, la al XV-lea Congres mondial de filosofie [cf. 41, pp. 59—61].

din perspectivele sale de viitor. În fața inevitabilului care se prevestea, spiritele conservatoare împinse de mobiluri iraționale încearcă să schițeze gestul de rezistență: orice știință, spun ei, trăiește din generalizări; esențial însă e unicatul uman, individualul, „omul concret”, care în deplinătatea demnității sale neînstrăinate poate să spună „eu”; știința despre obiectivitate este o funcție a acestui *eu*, dar nu și cunoașterea lui; *eu-l* este libertate, spontanitate, imprezvizibilitate care scapă științei. Știința generalului, a necesității și legității nu vizează *eu-l*. *Eu-l* fiind în om, e limpede că știința va trebui să eșueze încercând prognoze istorice! Căci „... nu există nici o lege naturală și nici o lege istorică, care să determine mersul lucrurilor în ansamblul lor. Viitorul depinde de răspunderea pe care o manifestă, pentru decizii și fapte, oamenii și în fine fiecare individ în parte din miliardele de oameni” [cf. 102, p. 365].

Cu alte cuvinte, *istoria ca incertitudine în câmpul tensiunii dintre necesitate și libertate ar fi rezultanta multiplelor voințe individuale*. În timp ce materialismul istoric demonstrează că aspectul statistic încă nu explică și cauzele, adevăratele forțe motrice ale istoriei nefiind numai mobilurile ce țin de conștiința indivizilor, ci întii de toate mobilurile obiective, sociale care pun în mișcare mase mari de oameni, avind acțiune de lungă durată; de asemenea, în timp ce materialismul istoric dezvăluie că voințele sînt influențate de interese, pasiuni, judecăți, că mobilurile ideale au cauzele lor materiale, că, datorită unui factor obiectiv și determinant în ultimă instanță, rezultanta despre care era vorba nu se comportă haotic, ci legic, după o necesitate internă, urmînd o linie în esență ascendentă, Jaspers rămîne la polaritatea sa voluntarist-fatalistă, incapabilă să explice sau să reflecte măcar aproximativ esența proceselor social-istorice.

După cum am mai arătat, în concepția istorică a lui Jaspers găsim totuși construcții frecvente care aduc a repetabilitate și mișcare „dialectică”. În culorile macabre specifice perspectivei existențialiste apare, de pildă, panorama dezvoltării istorice; întii ca luptă împotriva forțelor naturii sub amenințarea distrugerii fizice a speciei, apoi ca luptă împotriva celei de a doua naturi, produsă de omul însuși sub amenințarea distrugerii esenței umane. „Pe un alt nivel decît cel al începutului necunoscut al devenirii sale se riscă încă o dată totul”... dar

procesul nu e văzut ca necesar și legic. Omul își creează lumea sa realizându-se, omul își pierde lumea sa alunecând în inconștienta procesului biologic, omul se ridică din nou și își creează o lume nouă... O teorie a cataclismelor (de conștiință) aplicată la condiția umană! Ca factor „determinant“ e văzută atitudinea individului singular cu potențele sale spirituale. Lumea, pe care omul a creat-o și apoi a pierdut-o, se retrage în interioritatea sa inconștientă, dăinuind acolo ca posibilitate permanentă. Așa cum cercul are un început: punctul, lumea începe cu individul. „Căci abia din modul ființării proprii izvorăște și autentică acțiune asupra situației. Eu trădez propria-mi posibilitate, dacă aștept de la schimbarea condițiilor (*Zustände*) aceea ce pot fi din mine. Eu mă eschivez, dacă arunc asupra alterității ceea ce ar putea depinde de mine; în timp ce respectiva alteritate prosperă numai dacă eu însumi devin așa cum trebuie să fiu“. „Cu ființarea individului începe ceea ce abia ulterior se realizează ca lume“. „Modul de a fi om este premisa a tot“ [cf. 78, p. 179—181].

Vechea dispută umanistă în jurul „transformării“ omului — cercul vicios al gândirii umaniste idealiste, cât și al antropologismului materialist premarxist — este „rezolvată“ de Jaspers prin ideea utopică a autodinamicii și autoeducației individuale, ruptă de concretețea ambianței sociale. E ca și cum s-ar încerca din nou obținerea unui patent de *perpetuum mobile*, ca și cum individul singular s-ar apuca să descâlcească nodul gordian al problemelor sociale contemporane, după ce sabia revoluției minuită de brațul forțelor revoluționare a demonstrat, în graiul cel mai univoc posibil al practicii, unica soluție cu șanse de izbândă. Or, după cum omul a izbutit să înlăture primejdia nimicirii fizice exclusiv datorită entității superioare în care se încadrează, datorită societății, și nu datorită potențelor sale individuale deficitare, tot așa el nu va izbîndi împotriva primejdiei dezumanizării contemporane sau a unui dezastru nuclear decît ca individ social, ca practică și gîndire care, cunoscînd legitățile sociale, acționează pe baza lor în așa fel încît să triumfe definitiv asupra stihiei.

Intenția de transformare umană la Jaspers are, după cum am văzut pe lingă „autorealizarea existenței“, și o componentă „obiectivă“, urmărită implicit. Aceasta reiese din diverse încercări de a opune revoluției sociale o al-

ternativă idealistă: „Kierkegaard era de părere că războaiele, epidemiile și foametea încă n-ar fi în stare să ne readucă pe noi, oamenii pierduți ai acestor vremuri, la noi înșine; abia cînd veșnicele cazne ale infernului vor sta din nou în fața ochilor, ar putea avea loc revoluția interioară a omului“ [96, p. 376]. „În redresarea de la marginea prăpastiei ar putea apare omul independent, care de fapt ar lua lucrurile în mînă și ar constitui ființarea propriu-zisă“ [78, p. 210]. *Revoluția spirituală generală la marginea prăpastiei, transformarea omului prin spaimă și desperare generală, iată rezultatul „posibil“ al evoluției contemporane, întrevăzut de această doctrină.*

Se scremură munții și născură un șoarece... „Șoarecele“ din alegorie respectă proporțiile prin analogia cu un rezultat ridicol. „Munții“ însă ar trebui asemuiți nu cu existențialistii, ci cu proporțiile angoasei în legătură cu iminența „apocalipsului“, consecință a explicării eschatologice a momentului revoluționar. Dar acest joc cu incendiul, această echilibristică pe marginea prăpastiei... vor speria ele oare suficient de tare pe oameni, vor crea oare șocul suficient de profund și capabil să întoarcă omenirea „pe drumul cel bun?“ Nu e nevoie de multă imaginație și nici de vreun complicat experiment mintal ca să-ți poți reprezenta urmările eșecului tentativelor existențialiste: „dragonul“ burghez nu va deveni niciodată de la sine un blajin dobitoc domestic... Lupta cu el a început odată cu apariția primului proletar și se va sfîrși odată cu dispariția ultimului burghez.

Reflectînd neputința trăită de gînditorii burghezi, Jaspers scrie: „Omul nu poate să evite situația, nu poate să se retragă în forme de conștiință ireale, trecute“ [78, p. 199]. „Omul“ trebuie să primească lupta. „Situația“ îi este impusă. Cufundarea în uitare nu rezolvă problema. „Omul“ ajunge în vecinătatea desperării. „Individul uman totalmente refulat asupra goliciunii sale nu-i rămîne azi decît începutul cu celălalt individ, de care se va lega cu devotament“ [78, p. 200]. Iată deci și o indicație „practică“: *revoluția spirituală de la marginea prăpastiei trebuie să înceapă cu comunicarea.* Omul, așa cum îl dorește filosoful, va bate la porțile viitorului nu cu pretenția trufașă de stăpîn al naturii și al destinului său, nu cu demnitatea revoluționarului și creatorului eliberat de stihii, ci ca un umil, care se pleacă cu smerenie

în fața transcendenței; și, regăsindu-se astfel pe sine, se va ridica din țărână și va începe să-și caute parteneri de comunicare... O atare îndeletnicire — în accepția jaspersiană mult mai umanistă decât războiul social împotriva opresiunii de orice fel — nu poate să nu-și reveleze menirea, similitudinea cu alte chemări la pace socială.

Alături de concepția contradictorie asupra unui viitor imprevizibil — atât din cauza spontaneității acuzale a voinței, cât și a predeterminării providențiale — găsim și observații ca, de pildă: „împotriva conștiinței pretins definitive stă realitatea ființării care, în fenomenele ce se apropie, se arată mereu nouă și altfel, silind conștiința să se supună schimbărilor“ [96, p. 320]. În mod paradoxal, existențialistul a sesizat aici determinismul conștiinței. Întimplarea rămâne însă fără urmări pentru concepția sa istorică. Este un corp străin în ansamblul doctrinei sale, una din frecvențele contradicției și inconsecvențe ale gânditorului idealist care, săguind, și-a permis o dată să privească lumea și în poziția aceasta „bizară“ cu capul în sus...

În alt loc exegetul poate da de observații (atât de sincer formulate încât nici nu mai necesită comentarii) putând fi preluate în întregime ca mărturii în spiritul materialismului istoric. Individul uman, scrie Jaspers, „trebuie să vadă cum succesele factice ale acțiunilor sale depind mai mult de condițiile generale decât de obiectivele pe care și le reprezintă“... „Mersul lumii“ îi devine problematic în sensul său, pentru că e altul decât cel așteptat. Pe „om“ îl cuprinde „azi“ un specific „*senti-ment al neputinței*“ pentru că se știe legat de un proces pe care credea că-l stăpânește [cf. 78, p. 6].

Dincolo de toate, Jaspers ține să fie un optimist. Imposibilitatea cunoașterii totale a viitorului îi înlesnește construirea spațiului speranței, improvizarea de argumente împotriva pesimiștilor incorrigibili. „Unii se mai comportă indolent, ca și cum (ceea ce se întâmplă) nu i-ar privi. Alții se dedau văicărelilor“ [102, p. 75]. Fi-rește, nici una, nici cealaltă nu reprezintă soluții. Acor-durile și instituțiile de prevenire a extremelor sînt bune, dar într-o bună zi ele ar putea eșua, dacă nu vor apare oameni cu simțul răspunderii, oamenii convertiți la filo-sofarea existențialistă... „Dacă omul ca individ se va

afirma, el ar putea să spere împreună cu comunitatea reinnoită într-o supraviețuire a sfîrșitului omenirii, dar probabil numai cu condiția să devină altul din punct de vedere moral-politic, și anume astfel ca totul să aducă a reîntoarcere“ [102, p. 75].

Atît „reîntoarcerea“ cît și saltul colectiv spre „trans-cendere“ rămîn însă imposibile; pentru că, în orice grup social și între diversele grupuri sociale, raporturile care se stabilesc sînt în primul rînd clădite pe interese de tot felul, mai ales pe interese în ultimă instanță de natură materială. Trecut cu vederea, acest amănunt împiedică descifrarea determinismului social, a legităților sociale, înlesnește „eroarea“ de a construi posibilitatea „revolu-ției spirituale“ fără revoluționarea relațiilor sociale. Viața socială — cu tot rolul activ al ideilor — nu poate fi schimbată de nici o revoluție în conștiință, chiar dacă această revoluție, absurdă în inversarea ei diacronă, ar avea loc. Determinismul social e de așa natură, încît o adevărată revoluție în conștiință devine posibilă și efi-cientă abia după crearea în practică a condițiilor mate-riale apte să o determine: abolirea exploatarei omului de către om, eliberarea socială a omului. *In initio erat fac-tum*, și nu *verbum*! Eforturile de a declanșa revoluția în conștiință, sărind peste singura cauză cu un asemenea efect, sînt sortite eșecului.

Concepțiile filosofice jaspersiene cu privire la isto-rie ca trecut, prezent și viitor uman pot fi pe deplin în-țelese dacă avem în vedere cadrul mai larg al problema-ticii omului „preistoric“, adică precomunist, ca reflectare „perenă“ a neputinței — „funciare“, sau mai bine zis istoricește determinată — în fața destinului inexorabil al individului. În această privință filosofia jaspersiană are multe trăsături comune cu religiozitatea, pe care tinde s-o substituie. Ca produs al practicii sociale de tip „preistoric“ religiozitatea a fost întotdeauna și trăire afectivă a „situațiilor-limită“. Neputînd să fie el însuși nemuritor, atotcunoscător, atotputernic etc., adică stăpîn al lumii sale, al destinului său, omul — confruntat cu forțele ostile ale ambianței naturale, artefactive și so-ciale — amplifică în absolut, idealiza și proiecta în fan-tastic marile sale aspirații. Acest *fantastic* conține adevăr în măsura în care istoria tinde spre realizarea sa, în măsura în care va fi „materializat“ într-un viitor mai

mult sau mai puțin previzibil. Dominînd forțele universului său, dispunînd de o bunăstare materială la nivelul cerințelor, și de o robustețe spirituală caracteristică celui care se știe stăpîn pe situație, omul va deveni ceea ce comunismul științific a prefigurat ca personalitate armonioasă, multilateral dezvoltată, suprimîndu-și astfel propria înstrăinare religioasă sau filosofic-existențială. Cu acest viitor, de pe acum din ce în ce mai puțin „fantastic“, începe adevărata istorie a ființei suverane în univers — omul societății comuniste.

CONSIDERAȚII FINALE

Nevrînd să fie cunoaștere și gîndire în sens tradițional, înțeleasă ca reflectare în conștiința unui subiect a obiectivității exterioare, lucru pe care l-am aflat de la însuși Jaspers, trebuia să vedem totuși *ce este* această „filosofare“; întîi tot în accepția existențialistului, iar mai apoi în viziunea noastră, căci am convenit să ne delimităm față de existențialism pînă în detalii. Astfel ajungem să „înțelegem“ și să explicăm existențialismul, să constatăm că iraționalismul lui Jaspers nici nu este atît de irațional, inaccesibil, obscur, intraductibil, după cum îl credeau unii exegeți, că cel puțin prin intenție, prin scopul nemărturisit, prin funcția socială rămîne o doctrină suficient de rațională pentru a atinge o oarecare eficacitate; de asemenea, ajungem să demonstrăm că de pildă în domeniul ontologiei avem de-a face cu o fundamentare în fond teosofică a lumii, și deci cu aspectul idealist-obiectiv al operei analizate, iar în gnoseologie cu o „relativare“ fideistă, în spiritul creației *ex nihilo*, agnostică, subiectivă a adevărului obiectiv, a categoriilor, pe motiv că n-ar reflecta mișcarea, că ar însemna absolutizare, încremenire, reificare, fixare dogmatică și că ar prinde numai aparența, fenomenul, forma.

Promovînd ideea că lumea ar fi o sumă de fenomene cognoscibile, vrea să spună Jaspers, filosofia tradițională este cea mai mare autoînșelare a omului. Cognoscibilitatea fenomenelor e relativă, incognoscibilitatea originii transcendente a lucrurilor — absolută. La limita cunoaș-

terii omul va trebui să renunțe la știință și să aprindă lanterna existențialismului, pentru a „lumina“ transcendentul, pentru a putea intui „existența“ lui, fără pretenția însă de a stabili pe această cale vreun raport subiect-obiect, fără pretenția de a obține cunoștințe demonstrabile.

Cerințele de consecvență logică pe care le formulează unii comentatori față de existențialism au fost demult anticipate și repudiate prin „autocritică“; ba mai mult: autocritica nu urmează după operă, căci astfel ar anula-o, ci e situată în fruntea ei, urmărind parcă obținerea unei indulgențe ecleziaste pentru păcate viitoare... Din această situație rezultă dificultăți care par să scoată opera jaspersiană din domeniul opozabilității, presupusă în orice critică. De unde și interesul scăzut pentru o abordare exegetică a operei jaspersiene. În acest sens, Dunham a ajuns la concluzia că existențialismul prezintă interes doar din punct de vedere... medical, că existențialismul ar fi o *maladie* ale cărei simptome cele mai evidente ar fi... tonul plângăreț și confuzia semantică.*

Sînt însă și alte păreri. Kurt Kolle, de pildă, care, dată fiind atitudinea sa critică față de exagerările moral-aristocratice ale lui Jaspers, nu poate fi suspectat de prozelitism, spune: „Jaspers e un cap limpede. Un limbaj extrem de concis, modelat întrucitva capricios, conduce pe unii cititori, bine intenționați dar de cele mai deseori lipsiți de obișnuința de a gândi, la eroarea că opera lui Jaspers ar fi greu inteligibilă (...) cauza dificultăților în însușirea cercetării și filosofării jaspersiene nu trebuie căutată la Jaspers, ci la cititor. Omul modern mediu e obișnuit să i se servească marfă finisată“ [26, p. 461].

Fără a ne însuși antipodul lui Kurt Kolle, trebuie să observăm totuși că adevărul în legătură cu limbajul și iraționalismul lui Jaspers îl găsim prin luarea în serios și prin analiza nepreconcepută atât a anticipărilor „autocritice“ cît și a operei sale, raportînd-o la incontestabilul sistem de referință al practicii social-istorice, criteriile pe care le utilizează gîndirea științifică în demonstrații nereducîndu-se la claritatea logică.

Americanul Dunham și-a permis desigur o glumă, prezentîndu-i pe existențialiști ca pe niște debili mințiali sau psihopați. Cercetătorului serios îi va repugna ideea de a pune la îndoială capacitatea de gînditori a

* Barrows Dunham, *Existențialismul* [55].

existențialiștilor. Clasicii marxism-leninismului au tratat linia filosofică a idealismului întotdeauna ca *ceea ce este*, ca o concepție despre lume și nimic mai puțin. Greșită sau justă — aceasta trebuie să rezulte din practica social-istorică, dar și din critica noastră, după ce am izbutit să ne dăm seama că de fapt reflectarea „iratională“ răspunde unor cerințe generate de împrejurări istorice binecunoscute. De aceea, rigurozitatea științifică cere prezentarea gîndirii filosofice idealiste — în speță cea existențialistă a lui Jaspers — ca destinată eșecului nu din vreo prejudecată a noastră, nu din vreo carență personală a autorului ei, nu din lipsa clarității logice a limbajului său, viciul real constînd într-un fapt de esență mult mai profundă. Este vorba de adevărul stringent că această gîndire s-a pus în *serviciul unei cauze*, al unei cauze care, în virtutea unor reminiscențe de posibilități istorice, sfidează legitatea procesului social, a unei cauze pierdute, chiar dacă în slujba ei se află doctrinele cele mai ingenioase, elaborate de autori oricît de cinici sau geniali.

Nu putem trece totuși cu vederea unele idei fertile în antropologia existențialistă a lui Jaspers. Subliniem întii de toate că filosoful, confruntat cu consfințirea alienării în concepția pragmatică după care „orice om este înlocuibil“, a dezvoltat constant și cu profunzime în argumentație caracterul alienant, dezantropomorfizant, unilateral al acestei teze, tendința ei de a reduce omul la un nivel inferior, la condiția de *obiect* sau de *mijloc*. Reversul dialectic — sau — mai corect exprimat: riposta pătimașă — în concepția umanistă a filosofului existențialist „îșnește“ din păcate tot ca unilateralizare, și anume la antipodul nu mai puțin alienat și alienant decît teza practicistă. *Orice om este o individualitate cu identitate nesuplinibilă*... Explorarea omnidimensională a acestei individualități cu identitate nesuplinibilă, deci a singularului purtător al conștiinței de sine, ni se pare a fi cu toate acestea o lărgire a dialecticii universal-particular-singular pînă la cuprinderea cu „statut ontic“ a presupusului factor irațional. „Irațional“ pentru că, în calitate de excepție și unicat nesubsumabil, se opune conceptualizării, se opune legii conservării, aneantizîndu-se odată cu moartea.

Insistăm în acest loc asupra adevărului că expedierea problemei pe motiv că nu ar fi pusă „științific“ (ci

filosofic?) nu poate fi considerată nicidecum ca o rezolvare autentică. Rezumarea filosofiei la momentul ei cognitiv*, eliminarea factorului afectiv de la extrema singulară, a individualității-unicat, ar face inutilă orice discuție cu existențialiștii, mai ales cu opera lui Jaspers. Susținem părerea după care unicatul, singularul uman, „existența” care se raportează la sine, autoconștiința ține fără îndoială tot de domeniul esențialității unui adevărat umanism. *Individualitatea persoanei — purtătoare a conștiinței de sine, a identității nesuplinibile, dată o singură dată și supusă destinului inexorabil — este, în ciuda sau poate chiar din cauza determinărilor ei social-istorice, rezultatul cel mai „miraculos” al evoluției materiei vii, al materiei în genere.* Orice antropologie filosofică consecventă va trebui să abordeze această problemă, eludarea ei prin reducere la factori sociali fiind egală cu stagnarea în procesul constituirii acestei discipline filosofice în spirit marxist integrator, egală cu renunțarea la circumscrierea conceptului de *om*, persoană și personalitate — membru constituant al viitoarei societăți comuniste. „Oamenii nu sînt exemplare similare ale unei specii zoologice, ci unicate diferențiate ale unei comunități sociale... fiecare dintre noi este o ființă unică și originală nu numai prin istoria sa personală, ci și prin constituția sa biochimică” [60, p. 498] și cu atît mai mult prin unicitatea autoconștiinței sale irepetabile.

* După Lucien Sève [Marxismul și teoria personalității, Editura politică, București, 1974] teza a șasea despre Feuerbach „stabilește o deosebire capitală între esența umană obiectivă și forma individualității și proclamă caracterul funciarmamente secundar al individualității în raport cu baza socială obiectivă” (p. 93). „Marxismul sau e știință, sau nu există” (p. 95). Nefericita optică sociologizant-scientistă duce aici la negarea caracterului de esențialitate a persoanei. Din pricina unor dificultăți teoretice care ar decurge dintr-o teorie a persoanei coerentă cu antropologia filosofică, i se substituie lui Marx concepții în spiritul a ceea ce a fost denumit „antumanism teoretic”. Gîndirea reducionistă refuză înțelegerea *specificului* individualității umane, refuză înțelegerea exemplarului uman ca *persoană*, ca valoare autentică, diferentă, tocmai pentru că e un *produs* și nu un dat. Antropologia filosofică va trebui să instituie concepte noi, care restabilesc proporțiile firești: persoana umană nu e secundară, de vreme ce dezvoltarea ei liberă și armonioasă este însuși scopul suprem al comunismului! Reducerea marxismului la „știință”, negarea *filosofiei* marxiste, a disciplinelor filosofice marxiste, așa cum s-au dezvoltat ele în secolul al XX-lea pe terenul fertil al marxismului-călăuză, nu a putut să nu ducă la impas teoretic.

Iată de ce, lecturîndu-l pe Jaspers, am propune înlocuirea provizorie a termenului agnostic de „existență” cu termenul de *identitate irepetabilă a persoanei*, o asemenea operație constituind și unul din rezultatele — dezvoltate de noi — ale „gîndirii fără rezultate raționale”, care vizează direct dialectica repetabilului și irepetabilului, specificitatea și valoarea acesteia la nivelul calității *om*, individualitate, personalitate, în sens filosofic. De acest termen, poate prea pleonastic și susceptibil de a fi concentrat într-un concept mai concis, se leagă respectul față de semen, de aproapele *meu*, de persoană, de individul uman în genere, revendicat cu insistență în opera filosofului. De acest concept se leagă efortul său de recuperare a omului din procesele de alienare și deconștientizare ale epocii, pacifismul său și teoria sa a comunicării interindividuale.

Nu vrem să motivăm sau să contrazicem aici ceea ce la timpul său a fost respins ca „ontologizare a emoțiilor proprii individului izolat”, comisă de către unii existențialiști. Dar, declarîndu-ne dezacordul cu orice formă a optimismului naiv, opac, semiconștient sau ipocrit, subliniem că atît dispariția (ca moment natural, firesc) a identității personale a insului, a individualității-unicat, cu conștiința ei de sine irepetabilă — cu toate că această dispariție trebuie acceptată în mod demn și senin pentru că avem certitudinea nemuririi sociale a individualității — cît și realitatea contemporană a războiului, a genocidului, a violenței în toate ipostazele ei lipsite de necesitate sau măcar de stringență logică, sînt și rămîn tragice, stimulînd căutarea de sens și acțiunea umană de optimizare. Desigur că îngrădirea coercitivă sau arbitrar-criminală a libertății individului, distrugerea sa fizică de liberată, omuciderea, asasinatetele, pedeapsa capitală judiciară etc. vor fi făcute de prisos și imposibile într-o societate mondială complet umanizată. Acestea nu sînt doar utopii jaspersiene, ci proiecte de perspectivă îndelungată ale omierii, proiecte realiste, și de aceea realizabile.

Mai rămîne apoi valabilă din opera filosofului demonstrația că, în societatea contemporană, individul își poate pierde acest bun de mare preț care este conștiința identității sale nesuplinibile, în procesul depersonalizării nu numai prin cauzalitate socială sub forma alienării, ci și din vină proprie. Lăsîndu-se — de pildă — copleșit de abundența bunurilor create de el, de puterea lor se-

ducătoare care, în momente conjuncturale, tinde să substituie confortul oferit de civilizație efortului spiritual necesar întreținerii și perfecționării personalității umane, individul uman decade de la condiția autoconștiinței sale purtătoare a imperativului *răspunderii* și *datoriei* morale, „murind“ fără să înceteze a exista fizic și putînd deveni, în această ipostază, oricînd un instrument primejdios la îndemîna primului aventurier și a tuturor formelor de manipulare antiumanistă. Reconsiderată critic, teoria elitei morale poate fi, în acest sens, convertită într-o teorie a personalității morale*, teorie a unui tip de personalitate diferit de tipul de personalitate de odinioară, care se impunea prin forță, aparținînd astfel „preistoriei“ umanismului înfăptuit în mod deplin pe plan social.

În acest punct al gîndirii filosofului nemarxist, e posibilă o racordare la efortul materialist-dialectic de reconstruire a unui model de structură a conștiinței morale, în cadrul căruia se realizează: a) un nivel fundamental al valorilor — binele, datoria, libertatea, munca, responsabilitatea, echitatea etc.; b) un nivel, desigur mai dificil de modelat, al normelor morale; c) un nivel al afectivității morale — cuprinzînd sentimente, trăiri ca altruism, compasiune, respect, patriotism etc. Toate acestea traducibile formativ în realitatea conștiinței individului constituent al unei societăți evolute pînă la dispariția tuturor antagonismelor sociale și internaționale — pe care și filosoful a prefigurat-o, interogativ, ca posibilitate în cazul victoriei socialismului pe plan mondial.

Prin opoziție și delimitare materialist-dialectică față de gînditorul nemarxist — pe care l-am surprins abandonînd în paranteze straturile ontologice ale ființei umane și l-am urmărit în căutarea unei „existențe“ — esențe iluzionare pe cale speculativ-„nerațională“ — putem de asemenea privi ca rezultat convergent la concepția marxistă concluzia după care „noțiunea de esență a omului în toată profunzimea sa este mai îngustă decît noțiunea de om“ [59, p. 224], propoziție elementară, dar de importanță constitutivă pentru teoria umanistă marxistă, omul fiind totuși și ființă-organism natural, a cărui sociologizare unilaterală ar duce la un impas teoretic, la eroare. Departate de orice sociologizare, adversar constant al ei, Jaspers, filosofînd despre „luminarea existenței“ în

sensul găsirii esenței umane ultime, nimerește pe de altă parte în impasul cel mai evident al întregii sale opere: alienarea subiectivistă, mistică. Ceea ce desigur nu interzice constatarea unor merite, care, după C. I. Gulian, constau în aceea că filosofia lui Jaspers este străbătută de căutarea și realizarea de sine, de nevoia unei deveniri și creșteri a personalității — idei umaniste tradiționale, care la Jaspers luminează „într-un 'anume sens fundalul problematic, îndoielnic și dramatizant al existenței“ [cf. 22, p. 229].

O sinteză unanim acceptată de marxiști, elaborată la nivelul cunoașterii actuale a problematicii omului, nu va putea ignora insistența constantă a lui C. I. Gulian asupra determinismului, atît biopsihic cît și social-istoric, față de care celelalte „depășiri“, accente, căutări, definiri, păreri ne apar ca abstractizante, unilaterale, disproporționate sau incomplete. O sinteză totalizatoare de o asemenea factură nu va putea ignora nici preocupările merituose existente în domeniul teoriei înstrăinării omului și al criticii antropologismului nemarxist, dar nici modul problematizant de mare actualitate rezumat în cuvintele: „Superioritatea omului asupra naturii este grav amenințată. De aceea reabilitarea omului este cea mai urgentă sarcină a zilelor noastre. Umanitatea omului rezidă nu în capacitatea lui naturală de a se adapta la mediu, ci în capacitatea lui culturală de a-l transforma, dîndu-i rosturi omenești“ [60, pp. 497—498]. Cu alte cuvinte, în continuarea progresivă a practicii social-istorice. „Omul se manifestă, la fiecare nivel al structurii sale, în egală măsură ca expresie a organicității și spiritualității sale, iar această simultaneitate ne oferă baza conceperii sale ca totalitate“ [64, p. 1319].

Devine limpede că acei marxiști care consideră existențialismul lui Jaspers și astăzi ca o contribuție la reînarmarea teoretică a burgheziei, au în vedere doar o posibilitate; am adăuga: o posibilitate de interpretare. Dar, dacă această înertie teoretică o putem înțelege întrucîtva, de neînțeles rămîne B. Dunham, care reduce întregul curent la o unică confuzie lingvistică, la o exprimare greșită, la întrebuintarea greșită a verbului „a fi“, la semantică deci. Dunham nu vede, în spatele limbajului de *Pythie*, intenția „realistă“ de negare a tendinței sociale și de combatere a ei cu cvietismul contemplativ; el nu procedează nici măcar echitabil cu adversarul, cînd

* Cf. Niculae Bellu, *Omul comunist ca personalitate morală* [62].

recurge la tonul de pamflet și „bănuiește“ că principalul reproș al existențialiștilor față de lume este că ea nu seamănă deloc cu pintecele mamei... Existențialismul este definit ca infantilism, Jaspers ca ignorant din punct de vedere politic, iar Dunham apare ca acela care demască toată târășenia... Existențialismul jaspersian rămânând în continuare ceea ce este: o realitate intrată în istoria filosofiei, care își așteaptă exageții și criticii, adversarii și prozeliții. Pe cei din urmă însă, oricâtă forță de persuasiune ar avea, fără șanse de a-l transforma într-o chemare la acțiune socială reacționară capabilă să întoarcă roata istoriei.

Efortul nostru analitic nu și-a propus însă numai o demonstrație *pe exemplu* a unui adevăr global cunoscut. Diferențierea, cercetarea concretă a scos la iveală și câteva filoane prețioase în roca sterilă a doctrinei existențialiste. Emmanuel Mounier arătase la timpul său, exagerând, că „tema celui alt“, deci problema raportului intersubiectiv eu-tu, este „une des grandes conquêtes de la philosophie existentielle“ [cf. 35, p. 109]. Filosofia tradițională ar fi explorat toate domeniile — lumea exterioară, eu-l, sufletul, trupul, materia, spiritul, divinitatea, viața viitoare, cunoașterea — dar ar fi neglijat raportul subiectului uman cu semenul său. Până și gândirea sociologică atât de prodigioasă a secolului al XIX-lea n-ar fi reușit — consideră Mounier — să acorde atenția cuvenită naturii raportului care leagă o existență de alta. O critică obiectivă va găsi într-adevăr că Jaspers, în pofida egotismului propriu gândirii sale, abordează — poate mai mult decât oricare altul dintre existențialiști — pe un front larg „tema celui alt“, tema raportului intersubiectiv, dezvoltând și situând la temelia tuturor meditațiilor sale atât o sterilă descripție reducționistă a ipseității, cât și o cuprinzătoare teorie a comunicării.

Critica va găsi că Jaspers nu înțelege grija pentru „sine însuși“ ca o satisfacere egoistă a poftelor, că, fără a se declara pentru ascetism, el respinge preocuparea filosofică pentru nevoile obiective ale individului și recomandă orientarea introvertit-subiectivistă, nemediată, spre celălalt: drumul spre „eu“-l meu trece prin „tu“-ul meu. Aceasta reprezintă „progresul“ lui Karl Jaspers față de ceilalți individualiști, dar în același timp și teza sa cea mai discutabilă. Căci, punând în paranteză determinările și nevoile obiective ale oamenilor, ce mai rămîne

din „celălalt“? Construcțiile mistico-imaginare ale existențialistului teosof! Sufletul păgîn... ca țintă a preocupărilor de misionar, a demersurilor de mîntuire! Orientarea jaspersiană spre „tu“ la scara obiectivității ne apare desigur nici măcar ca o generoasă atitudine filantropică, ea asemănându-se cu preocupările de duhovnic, în aparență complet degajate de interese obiective. Existențialistul recomandă o tendință comună cu partenerul de comunicare către un adevăr transcendent, pe calea unei iluzionare sincerității interioare, detașată de obiectivitate pînă și prin relativarea limbajului. Calea ar duce la transformarea mea și a celui alt în *Selbstheiten*, în ipseități, în inși existențiali de o ipotetică noblete sufletească, ceea ce ar echivala cu atingerea celei mai înalte trepte axiologice posibile în existențialism. Atitudinile morale care ar decurge de aici n-ar fi raportabile la norme obiective. Ţelul și rezultatul unei eventuale etici existențialiste n-ar fi o perfecționare a moravurilor reale, care nu pot fi deosebite de ipocrizie, ci formarea de inși existențiali obiectiv indefinibili, irecognoscibili, dar capabili să influențeze hotărîtor, fie și din anonimat, viața socială... Este un rezultat visat de toți individualiștii care n-au pierdut simțul măsurii și n-au degenerat în megalomanie sau solipsism. Aceasta nu schimbă însă nimic din esența egotistă a doctrinei.

Am arătat la timpul său că „tendința“ spre „mine însumi“ e lipsită de sens, deoarece mă aflu la „mine însumi“. Realitatea sau aspirația autodepășirii este cu totul altceva. Eu nu-mi sînt un țel îndepărtat, pe care trebuie să-l ating prin atragerea în această tentativă a unui tu... Nu așa trebuie înțeleasă dialectica autorealizării. Raportul just este — dincolo de procesul instructiv-educativ — *autovalorificarea prin dăruire, prin obiectivare în colectivitate*. Dăruirea nu înseamnă cîtuși de puțin prefăcătorie ipocrită, jertfirea individualității, ci mai curînd îmbogățirea cu trăsăturile etice cele mai valoroase revendicate de însuși Jaspers. Personalitatea proprie ar deveni astfel rezultat al multiplelor sale relații sociale, al obiectivării sale și nu al claustrării în chilia introspecției și a „comunicării“ interpersonale de tip existențialist. Autorealizarea individului uman este o permanentă autodepășire prin obiectivare.

Constatarea lui Mounier, departe de a rezista unei confruntări, este de fapt o variantă a reproșului sartrean

făcut marxismului. Acest reproș trece cu vederea prezența în germene a problematicii omului în marxism, nu ține seama de problematica antropologică a tânărului Marx, ignorează faptul că sarcinile urgente ale practicii social-istorice din secolul al XIX-lea împingeau problematica individului singular, fără s-o nege, într-adevăr pe planul al doilea. Dînd la rîndu-i expresie dorinței de *întregire* teoretică, Mounier vede numai că „*l'existentialisme l-a promu (le thème de l'autre — n.n.) d'un seul coup a sa place centrale*“ [35, p. 109].

Făcînd abstracție de supraestimările apologetice, de dihotomia existențialistă a comunicării, inacceptabilă din punct de vedere științific, pentru că scoate din perimetrul obiectivității un tip de comunicare atît de important cum este cel intersubiectiv, ca și cum raportul de la interioritate la exterioritate n-ar fi tot dat, ca și cum conținuturile comunicate în raportul intersubiectiv n-ar fi tot conținuturi constituite, ca și cum în genere s-ar putea comunica ceva ce nu e constituit; făcînd abstracție apoi de toate celelalte excese subiectiviste mistificatoare, inerente existențialismului reprezentat de Jaspers sau lăuntrice personalismului reprezentat de Mounier, putem considera că acest reproș, această critică e întrucîtva binevenită, pentru că ne amintește de o datorie, aceea de a continua pe îndelete elaborarea antropologiei filosofice marxiste, care să lichideze definitiv cu uzurparea de către filosofia burgheză a problematicii omului. În acest sens, metafora extragerii filonului prețios din roca sterilă indică o sarcină nu numai teoretică, ci și practică.

„Așa cum stăpînirea naturii cere cunoașterea naturii, tot astfel educarea, conducerea și valorificarea oamenilor cere cunoașterea lor atentă“ [21, p. 239]. De asemenea, „antropologia filosofică vrea să fie cunoașterea omului în vederea modelării lui“ [22, p. 6]. În acest sens putem reține de la Jaspers, pe lîngă valoarea de mărturie a protestelor sale „realist-critice“, cîteva idei care — depășind cadrul oricărei concepții idealiste — vizează probleme practice, de îndelungată perspectivă. Și anume, în opoziție cu tendința de a folosi omul ca unealtă, de a-l manipula ca mijloc — indiferent în ce scop — Jaspers dezvoltă ideea demnității umane absolute.

Omul este *subiect*. El este subiect în raportul gnoseologic, el rămîne subiect — fie și reificat — în conexiunea ontologică, el *devine* subiect — fie și alienat — în

relația praxiologică. Într-o viziune praxiologică marxistă el *este* în același timp *obiect*, „dublet care ființează și se manifestă prin intermediul acțiunii“, acțiunea fiind „statutul ontic al umanului“ [cf. 52, p. 129]. Dar siluirea într-un tratament pur *obiectual*, care consfințește *alienarea*, degradează atît partea pasivă cît și cea activă. Marx a relevat, de pildă, că în societatea burgheză însuși exploatatorul devine rob, robul capitalului.

Pentru antropologia filosofică jaspersiană demnitatea umană reclamă un asemenea respect față de semenii care împiedică principial transformarea lor în *mijloc*. Putem adăuga că, spre deosebire de alte vietăți, omul e ființă creatoare și că acest calificativ se referă în esență la fiecare individ al speciei. *Omul a creat cultura, care îi permite să domine natura* [cf. 60, p. 493] — și s-ar părea că elogiul n-ar mai putea fi întrecut. Și totuși, capacitatea creatoare a omului e mult mai cuprinzătoare: ea nu se limitează, într-o polaritate agent-realitate, doar asupra lumii înconjurătoare. Spre deosebire de alte ființe, omul se știe pe sine și se include pe sine însuși în șirul de „obiecte“ — realități accesibile acțiunii sale transformatoare. Aici nu interesează problema antropogenezei, ca proces fără intenționalitate, guvernat de legi obiective, ci întîia de toate adevărul afirmației după care *omul acționînd se autotransformă, se autocreează continuu*. Procesul, bineînțeles, are loc și independent de voința sa, în virtutea unor mecanisme obiective, care de-a lungul istoriei devin conștiente; în discuția noastră însă, interesează tocmai — și îndeosebi — acest aspect *conștient* al problemei. Orice obiect opune rezistență pasivă acțiunii transformatoare a omului. Este un adevăr care decurge din universalitatea inerției. Cunoașterea rezolvă problema gradului de efort uman și a succesului, a eficienței. Cu cît cunoaștem mai mult din tainele naturii, cu atît vom avea posibilitatea de a depune un efort mai mic în acțiunea noastră asupra ei, sau, la același efort, să obținem o eficiență mai mare. Legile naturii sînt constante și rezistența pe care o întîmpinăm e pasivă.

Dar, putem oare considera omul un „obiect“ ca toate obiectele? E cert că nu. Nici în plan ontologic, iar în plan praxiologic cu atît mai puțin. Aici, rezistența omului poate fi *activă*. Pe el nu-l poți modela, stăpîni ca pe un lucru calitativ inferior, ca pe un material inert. De el nu poți dispune în mod suveran ca de un mijloc

în vederea atingerii unor scopuri străine lui. „Omul este cea mai înaltă ființă pentru om“, constată Marx împreună cu Feuerbach și această constatare exclude tratamentul obiectual, ca degradant. Semenul meu e o ființă de același rang cu mine, o conștiință, un eu.

Orientată împotriva înstrăinării religioase a esenței umane, constatarea de acum un veac era departe de orice idealizare, departe de orice transformare a apropielului într-o sacrală intangibilitate de tip individualist, care să treacă, de pildă, peste deosebiri de clasă. Ea viza însă un viitor care trebuia să devină în mod necesar prezent. Umanizînd din temelii relațiile sociale obiective, socialismul ne-a apropiat acest viitor pînă la calitatea de realitate palpabilă. După restructurările social-economice de tip socialist, în societatea noastră a început un grandios proces de prefaceri pe planul conștiințelor. Programul ideologic al P.C.R. consemnează o etapă relativ avansată a acestui proces, cu perspective din cele mai înalțate.

Individul uman e ființă perfectibilă. Cunoașterea lui sporește eficiența influențării educative, tot așa cum cunoașterea naturii sporește posibilitățile transformării și stăpînirii ei. Dar *între transformarea naturii și transformarea omului există o indiscutabilă deosebire calitativă*. Datorită specificului său, de ființă cugetătoare înzestrată cu conștiință de sine, individul uman poate să opună rezistență activă acțiunii de transformare îndreptată asupra sa. Deosebirea esențială față de raportul om-natură rezidă în echivalența generică a celor doi factori ai interacțiunii educative. În relația om-natură se ajunge la exercitarea puterii creatoare a subiectului asupra obiectului, în sens de stăpînire a unui lucru calitativ inferior de care subiectul dispune în mod suveran ca de un mijloc în vederea atingerii unor scopuri indiferente, străine obiectului. În relația subiect-subiect lucrurile se schimbă, în sensul că semenul nu mai poate fi „obiect“ decît în raportul gnoseologic; și, în societatea socialistă, chiar sub aspect praxiologic, dacă se va ține seama de tipul său specific ca realitate în plan ontologic.

Cerința umanistă de a nu trata omul ca obiect înconștient, ca instrument pentru realizarea unor scopuri ascunse, străine lui, a fost formulată de Jaspers în condițiile unui sistem social-politic pluripartid în care prelucrarea și manevrarea populației prin propagandă conține

rațiunea goanei după succese electorale, în vederea promovării la putere a uneia sau alteia din oligarhiile de politicieni profesioniști, deopotrivă de servili burgheziei. Jaspers protestează mai ales împotriva acestui aspect, politic, al tratării degradante a omului. Existențialistul critică apoi alienarea, dezumanizarea și alte efecte ale modului de producție capitalist, dar fără a demasca mecanismul economic care constrînge forța de muncă pauperă să sporească bogățiile posesorului de mijloace de producție. Practica socială din țările socialiste a demonstrat că, numai în condițiile transformării revoluționare a societății, teza despre „omul scop în sine“ poate deveni dintr-un deziderat pios o realitate pentru toți; întîi prin ridicarea omului la rangul de producător și posesor al mijloacelor de producție, însoțită de o transformare corespunzătoare o conștiinței sale, apoi prin edificarea comunismului, ca fază a dezvoltării societății umane în care libera dezvoltare a fiecăruia este condiția liberei dezvoltări a tuturor și în care fenomenul alienării, și odată cu el orice opoziție între general și individual, va fi fost definitiv suprimat — prin aplicarea principiului „de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi“.

Odată cu această constatare, trebuie pusă la punct și denaturarea subiectivistă care concepe omul ca un fel de *tabu* sacru de care nu te poți apropia prea hotărît fără să riști a-l degrada în esența sa. *Individul poate și trebuie să fie educat*. Acțiunea educativă conștientă, acțiunea umană în spiritul umanismului socialist, al praxiologiei marxiste, se deosebește de ceea ce am denumit tratament obiectual. Subiecții pot fi modelați numai dacă ei înșiși colaborează la propria lor educare. Transformarea conștiinței devine autotransformare. Instanța propriei conștiințe nu poate fi ocolită fără riscul deprecierei insului în totalitatea sa. Fenomenele de rezistență, de ostilitate, de reacție alergică la tentative de influențare educativă sînt semnele unui impas. În consecința impasului nerecunoscut, în locul reconsiderării demersului educativ, propria noastră vină e trecută asupra „obiectului“. Educatorul îl acuză pe educabil de „incorrigibilitate“ resemnîndu-se sau recomandînd argumente coercitive...

Acest reproș bineînțeles nu vizează cazurile limită, cînd constrîngerea fizică devine obligatorie, în joc fiind interese mai generale. Lupta de clasă, războiul de apărare, securitatea patriei, combaterea fenomenului infracțional,

toate acestea sînt tot atîtea împrejurări speciale în care dialectica vieții sociale reclamă o abordare directă, energetică a chestiunii. Comițînd o faptă antisocială, individul s-a exclus singur de la tratamentul necesarmente egalitar al raportului intersubiectiv. Suferind pentru aceleași acțiuni justițiabile automatismul acelorasi consecințe, infractorii, de pildă, își vor modifica comportamentul din cu totul alte motive decît liberul consimțămînt și în nici un caz în urma clemenței sau toleranței din partea societății.

În ce privește însă alegerea între valori și non-valori, ea este de competența întîii de toate a fiecărei conștiințe în parte. Influențarea educativă trebuie să țină seama de această împrejurare. Firește că în același timp este necesară asigurarea funcționării fără greș a cenzurii sociale, a opiniei publice, acționarea nestîngherită a consecințelor care decurg dintr-o deplină responsabilitate în fața instanței obștești. *Libertatea alegerii propriei conduite în socialism nu este o chestiune a liberului arbitru, ci de adevărată și deplină demnitate umană.*

După cum am văzut, Jaspers se declară împotriva marxismului și a materialismului istoric, dar pe alocuri, în vasta sa operă filosofică, întrezărește ceva din adevărurile dezvăluite de acestea. Se pot remarca o serie de aspecte contradictorii: Jaspers a formulat o teorie a elitei morale, dar a recunoscut că rolul maselor în istorie e în creștere; a respins democrația Republicii de la Weimar, dar o apără cu înverșunare în Germania Occidentală post-belică; se declară pentru Nietzsche, dar s-a manifestat ca antifascist; făcea elogiul statului burghez, dar în același timp ne-a lăsat o critică a alienării... „Polaritățile” jaspersiene tind să convingă pe cititorul de literatură filosofică de „obiectivitatea” autorului lor: „Pentru viitor e de neocolit: mersul spiritului și destinul omenirii trec prin toți oamenii. Nimic din ceea ce refuză ei nu are prea mari șanse să rămînă. Aristocratică va fi, ca întotdeauna, desfășurarea sublimă și creativitatea. Dar temelia și realitatea simplă, la care se referă tot ce produce spiritul, trebuie să fi devenit realitate în conștiința majorității sau trebuie să ne întîmpine ca cerință încă nepronunțată” [93, p. 279]. Marx spunea că ideile, în măsura în care cuprind masele, devin o adevărată forță materială...

În legătură cu părerea că Jaspers s-ar face vinovat de o „acceptare fatidică a destinului”, că „deplînge pier-

derea unității om-natură” [cf. 21, pp. 109—110]... „dar nu știe să găsească cheia redobîndirii unității”,* rezervele noastre se sprijină pe apelul existențialistului la „umanizarea tehnicii” și la „revoluție spirituală”. Sarcina criticii marxiste nu poate fi să atribuie existențialiștilor niște lipsuri pe care nu le au, ci — făcînd discernămintul dintre problematică și interpretare — să le dezvăluie erorile, eclectismul, funcția socială a soluțiilor propuse. „Acceptarea fatidică a destinului” e numai un aspect, parțial, irelevant al gîndirii existențialistului, dincolo de care tendința spre *rezistență*, *contrasoluții* sau chiar reacțiune merită cel puțin tot atîta atenție din partea criticului.

În fața iminenței deznodămîntului în conflictul social, Jaspers se consacră „îngrijorării individuale” și cheamă la *comunicare*. Unii comentatori au încercat să-i aprecieze „mai blînd” viziunea sa protestatară și tolerantă. Alții au încercat să închidă ochii în fața concluziilor netrase dar implicite ale ideii sale de *înstrăinare* umană, omițînd să facă legătura cu teoria *comunicării* pe care o opune revoluției sociale. Este adevărat, Jaspers înregistrează procesul de depersonalizare din capitalism (extinzîndu-l asupra omului contemporan în general). El privește însă această sinistră sinceritate ca mijloc pentru a-și aduce omul singularizat la marginea desperării, în iluzia că de acolo îl poate converti mai ușor la o „revoluție în conștiință”, la comunicare, deci la renunțare față de posibilitatea transformării condițiilor sale materiale.

Una din sarcinile majore ale exegezei marxiste a existențialismului este și rămîne de aceea continuarea statornică a confruntării deschise de idei, dialogul așezat pe atitudini fundamentale cum sînt solicițundinea, disponibilitatea marxiștilor ori de cîte ori travaliul sisific al reprezentanților acestui curent revendică replici, interogații, alte modele. Agresivitatea e inefficientă. Aici nu importă cît de bine ne-a reușit nouă să-l tîrim pe un filosof sau altul în fața instanței antifasciste. Orice comentator binevoitor va putea infirma cu ușurință și lux de citate de pildă pretinsa atitudine profascistă a existențialistului, de care îl acuzau ani de-a rîndul mai ales critici ca Mende, Buhr și Junghänel. A replica, a interoga,

* Aprecieri reluate și în *Antropologie filosofică* [cf. 22, p. 228].

a dialoga înseamnă aici a dezvălui cel puțin efectul îndepărtării de la studiul științific al problematicii omului; de asemenea, a scoate în evidență apoi — fără acuzații, reproșuri sau suspiciuni aluzive — mobilurile sau interesele care se ascund după frazele despre dialectica socială, libertate, dreptate, democrație; și mai înseamnă a arăta că în loc să cerceteze, ca filosof umanist, cauzele suferinței maselor, factorii determinanți ai raportului de subordonare a majorității aservite față de o minoritate dominantă, în loc să arate că această cauză rezidă în proprietatea privat-capitalistă, Jaspers constată o ierarhie imuabilă în calitatea de a fi om, de unde deduce apoi „necesitatea” elitei politice, declară polaritatea socială ca manifestare necesară a dialecticii și proclamă imposibilitatea desființării inegalității sociale; în sfârșit, a dialoga înseamnă aici a arăta că Jaspers, condamnând demagogia socială, o practică el însuși, declarând masele factor hotărâtor, proclamând socialismul ca tendință a contemporaneității și acuzând pe socialiști că nu sînt destul de... socialiști.

În literatura filosofică marxistă s-a afirmat uneori — și unii autori continuă să afirme — că *existențialismul ar fi un punct de vedere mic-burghez*. „Punctul de vedere” ar avea, pe lângă o latură diversionistă, și una protestatară, pe lângă funcții apologetice, și altele critice la adresa moralei burgheze. Ba mai mult. Se depuneau eforturi în căutarea „laturilor” progresiste și reacționare, pînă și în inventarul conceptual comun întregului curent: „fuga de sistem”, minimalizarea raționalității era luată drept critică a metafizicii idealiste în general, trecîndu-se cu vederea că în dosul tiradelor antidogmatice, antitotalitariste ascunse, camuflete psihologice însuși oratorului idealist, se află o critică nu atît a idealismului, cît a monismului materialist, a dialecticii marxiste, a realității construcției socialiste.

După ce am reliefat aici analitic unele idei valorificabile ale operei sale, putem conchide că, în ceea ce-l privește pe Jaspers, orice echivoc cu privire la poziția sa de clasă este exclus. Ne aflăm în fața unei variante a ideologiei burgheze contemporane. Aprecierea se vrea înțeleasă nu ca proces de intenție, ci ca o constatare obiectivă. Împrejurarea că doctrina aceasta face cele mai numeroase victime în rîndurile intelectualității „apoli-

tice”, în rîndurile micii burghezii oscilante și a „tovarășilor de drum” lipsiți de fermitatea și certitudinea pe care numai o perspectivă pozitivă, optimistă le poate oferi, nu face decît să confirme concluzia noastră. Vorbînd despre rolul crescînd al maselor, Jaspers nu speră să cîștige masele de partea rînduieilor burgheze. Obiectivul său sînt personalitățile răzlețe. Existențialismul său, fără să fie nevoie a-l considera produs mic-burghez, este totuși în mod obiectiv „destinat” în special păturilor intermediiare, care în mai toate timpurile au căzut sub influența ideologiei dominante, ideologie care în perioadele de declin nu mai e posibilă ca apologie fățișă. Ca ideologie burgheză, existențialismul jaspersian este, în dosul camuflajului mistic, un produs rafinat al ideologiei dominante.

Îmbrățișat de numeroși indivizi cu stare de spirit mic-burgheză, care au ajuns să-și amăgească cu el foamea de hrană spirituală, existențialismul apare unor comentatori ca un produs omogen, monolit al acestui mediu social. Autorul acestor rînduri și-a asumat sarcina să atragă atenția asupra necesității de a se rectifica eroarea; cel puțin în cazul doctrinei jaspersiene, mica burghezie nu este autoarea, ci victima. Iată încă un motiv pentru o reacție pozitivă, atentă, vigilentă a marxiștilor față de demersurile filosofilor nemarxiști, în cazul nostru față de existențialism.

Contribuind la conștientizarea unor probleme acute ale contemporaneității — „acute” numai în raport cu momentul istoric, pentru că, raportat la perspectivele unei vertiginoase accelerări a revoluției științifico-tehnice, ele trebuie privite doar ca incipiente — filosoful vizionar și-a avansat soluțiile. Comparîndu-le cu cerințele obiective, cu soluțiile revendicate de necesitatea uman-istorică, am constatat o nepotrivire iremediabilă. În antropologia filosofică Jaspers a explorat o fundătură, scu-tînd pe alții de acest ingrât travaliu... Teoria persoanei, a individualității umane, a subiectivității nesuplinibile, a *ego*-ului ca autoconștiință, a comunicării intersubiective și a interacțiunii individului cu planul său generic — societatea, întreaga problematică a omului, vor trebui să răzbească spre lumina unei cunoașteri mai profunde, pe alte căi. Aceste căi au fost, în esență, orientate convergent de către Marx prin *teza a șasea despre Feuerbach*. Ele nu se vor opri în fața obstacolului sociologist repre-

zentat de către adevărul parțial al unei teze mai noi, după care — *horribile dictu* — „omul nu se naște uman” (R. E. Park). Dar ele nu se mai pot rătăci nici spre legendarul *Styx* și nici spre biblica „ureche de ac” pentru a comunica cu neantul imaginarei transcendente...

Căile lumii, căile omului spre lume și spre sine însuși sînt cognoscibile, sînt practicabile, sînt imanente universului, fie și ca sarcină infinită pentru cunoaștere și acțiune!

unele
Mün-

ru si-
n), J.

r Of-

eines
tä de

logie,

scher

chen,

lcens,

chen

65.

er &

1967.

ohn

hen,

ZUSAMMENFASSUNG

Mit BEZUGSPUNKTEN wird von der spezifisch ego-
tistischen Problemstellung des philosophisch-anthropo-
zentrischen Anliegens ausgegangen und sogleich zur ge-
nerisch übergeordneten Sphäre hinaufgewiesen, in der
sich zwingende Notwendigkeiten auf das gesellschaftli-
che und Einzelbewußtsein auswirken, auf die ontologi-
schen, gnoseologischen, axiologischen und praxiologischen
Sachverhalte: Als individuell-menschliche Ganzheit ist
das Ich — trotz beharrlicher Bemühungen spiritualisti-
scher Denktitanen aller Zeiten — außerhalb des „Ensem-
bles der gesellschaftlichen Beziehungen“ nicht zu defi-
nieren.

Einleitend wird sodann das philosophiegeschichtliche
Phänomen des Existentialismus angeschnitten, die Not-
wendigkeit einer Analyse „von innen“ als progressiver
Schritt in der marxistisch-leninistischen Erfassung des
zeitgenössischen bürgerlichen Denkens begründet, das
Werk Karl Jaspers als Gegenstand der Untersuchung ge-
nannt, Aufschluß über die Methode gegeben und der
Zweck eines solchen Unternehmens umrissen. Es folgen
eine vorläufige Skizze von Karl Jaspers' allgemeinem
Seinsverständnis, die Darstellung der Aufgaben und
Schwierigkeiten einer kritischen Exegese der jaspersschen
Philosophie sowie eine kurze Vorwegnahme der Ergeb-
nisse.

Unter WEG DER VEREINSAMUNG werden die
hauptsächlichsten biographischen Daten des Philosophen

angegeben, um ein Verständnis seines Werdegangs und seiner Entscheidungen aus dem Zusammenhang des geistigen und politischen Lebens zu erleichtern, in dem er gewirkt hat. Zugleich werden die ersten Thesen ausbreitet und der semantische Gehalt von später verwendeten Begriffen präzisiert. Zur Sprache gelangen dabei auch die ersten Abgrenzungen gegenüber Wissenschaft und Religion.

Mit ERKENNTNISTHEORETISCHEN FRAGEN wird auf die der jasperschen Seinerfassung spezifischen methodologisch-philosophischen Details eingegangen. Das Postulat von der *Möglichkeit eines Denkens ohne rationale Ergebnisse* begründet die prinzipielle Entscheidung, das Subjekt-Objekt-Verhältnis aus der „Existenzerhellung“ zu entfernen und die „Existenz“ als unbestimmte, dimensionslose, im kognitiven Verhältnis nicht gegenüberstellbare eigentliche Selbstheit zu setzen, die vom Ich lediglich als eine auf mystischem Wege gewonnene Gewißheit erfahren werden kann.

Von diesem schwerelosen „Stützpunkt“ aus erwirkt der Denker nun die Ausscheidung *aller* objektiven Wissbarkeiten aus seinem „Philosophieren“, dem schließlich nur mehr als *innerer Zustand des Ich* Geltung zugebilligt wird. Als innerer Zustand, als Denken ohne rationale Ergebnisse muß das jaspersche Philosophieren folgerichtig auf jede axiologische und praxiologische Funktion verzichten, die dann auch dem „objektiven“ Denken des „Bewußtseins überhaupt“ überlassen werden, also der gemeinen Denktätigkeit, innerhalb der sich die Subjekt-Objekt-Spaltung offenbart. Für die Wissenschaftlichkeit ist von Bedeutung, daß auf diese Weise das rationale Denken endgültig in „seinen“ Zuständigkeitsbereich verwiesen wird als eine nichtphilosophische Handlung mit relativistischen und angeblich wahrhaftigkeitslosen Ergebnissen. Nach dieser willkürlichen Scheidung der Zuständigkeitsbereiche erklärt sich der Philosoph für durchaus wissenschaftsfreundlich. Ob und in welcher Weise er dabei auch der Philosophie treu bleibt, das ergibt sich aus unserem Nachvollzug: Anstelle der herkömmlichen Erkenntnislehre treten „Existenzerhellung“ und „Transzendieren“ — zwei spontane Bewußtseinsbewegungen, die zur philosophischen Problematik erhoben werden, wobei Jaspers paradoxerweise streng systema-

tisch und persuadierend mit Hilfe der phänomenologischen Reduktion zu Werke geht.

EGOLOGIE faßt nun ein methodisches Vorgehen zusammen, das die egotistische Vereinsamung der Person abschließt und von dieser Niederung aus nur mehr „positive“ Demarchen zuläßt. Zwei Aspekte erkennen wir an diesen Demarchen: *den vertikalen Aufschwung als wesentliche Glaubenssache und den horizontalen Appell zur Kommunikation mit dem Nächsten*, beide ausgerichtet auf das, was der Philosoph annimmt, es sei *die Selbstwerdung*. Der erste Aspekt orientiert das Philosophieren zum Mystizismus hin, der zweite erstrebt eine Art Theorie der intersubjektiven Kommunikation und beschreibt abwertend jede „objektive“ Kommunikation, in der ein sachliches Tertium impliziert ist.

Das mit AUFRUF ZUR KOMMUNIKATION überschriebene Kapitel wagt eine kritische Besprechung dieser Thematik und läßt erkennen, daß die globale Verwechslung des jasperschen Werkes mit jener vom Wunschdenken erfundenen „Theorie der Kommunikation“ oder „Philosophie der Kommunikation“, wie sie zuweilen landläufig in der einschlägigen Literatur vorkommt, ein Irrtum ist, eine Vereinseitigung von nicht unerheblichen Ausmaßen und Folgen. Das Hauptanliegen der Untersuchung ist hier *die Trennung der intersubjektiven Kommunikation zwischen „möglichen Existenzen“ einer moralischen Elite von der gesellschaftlich alleinig wirksamen „Daseins“-kommunikation*, die dem jasperschen Pendeln zwischen objektivem und subjektivem Idealismus gemäß zwar gewürdigt jedoch unmißverständlichem Abscheu ausgesetzt und verpönt wird wegen des angeblich utilitaristischen Relativismus der realen zwischenmenschlichen Beziehungen. Vorrangig angesprochen sind hierbei auch die jasperschen Aporien bezüglich der Selbstwerdung in Kommunikation.

Den widersprüchlichsten Versuch des Agnostikers, Antworten zu formulieren auf das Rätsel der menschlichen Existenz entfaltet vorliegende Untersuchung in dem Abschnitt FRAGEBOGEN OHNE ANTWORTEN. Da dem Fragen selbst schon Erkenntniswert zugesprochen wird, kann der beherrschende Ton jeder apodiktischen Formulierung im Wissen um das Wesen des Menschen nur die Negation sein, oder die Wiederholung des Bekenntnisses zur Abhängigkeit der Selbstheiten von der Transzendenz.

Letzteres führt aber nur mehr zur Vertiefung des metaphysisch verkleideten fideistischen Bewußtseins: Der Mensch erscheint als *sich selbst geschenkt* durch die Transzendenz. Als „Existenz“, als Freiheit, Unbestimmtheit, Kontingenz, Geschichtlichkeit, als Bewußtsein und Natur zugleich ist er Knotenpunkt des gesamten Daseins, ohne als solcher schon wirklich und Ganzheit zu sein. Den Menschen als Ganzheit versteht der Philosoph erst als zentrales Kettenglied des Seins. In ihm als „Existenz“ und damit als rational nicht mehr erfassbare Grenze zwischen Welt und Transzendenz begegnen sich geheimnisvolle Extremen.

Vom marxistischen Boden aus kann man wohl und wird dann auch auf existentielle Rätsel und transzendenzbezogene Chiffren eingegangen, aber nicht ohne auf radikalste Weise ihre Säkularisation zu betreiben oder mindestens zu fordern. So gelangt erneut die Notwendigkeit zur Diskussion, jene äußerst rühmlichen Bemühungen fortzusetzen, die bei uns auf die Entwicklung der philosophischen Anthropologie auf marxistischem Boden abzielten. Vorliegende Anregung rührt u.a. von der makabren Wirkung her, die die jaspersche und manche ähnliche Zukunftsvision erzeugt, wenn von der sogenannten *zoologischen Perspektive* der Gattung Mensch gefabelt wird. Der Mensch als Schöpfer der Kultur hat die unbewußten Kreisläufe der Natur verlassen und sieht sich nun in einer dramatischen Auseinandersetzung mit der „zweiten Natur“ verwickelt. Der Mensch läuft damit Gefahr, bei erheblicher Bewußtseinseinbuße, in die der „zweiten Natur“ spezifischen Prozesse infolge von Depersonalisation und Vermassung zurückzufallen. Dabei würden die schöpferische Anstrengung vom hypnotisierenden Konfort, die für alle gleich stimulierende weil gleichermaßen vielfältige Betätigung im Handwerk von der monotonen und deshalb Stumpfsinn fördernden Bedienung der modernen Technik, die philosophischen rätselerhellende Reflexivität des Einzelnen von den erworbenen und ererbten Reflexen der Gattung verdrängt.

Anschließend und gelegentlich verwandter Gedankenfolgen auch in anderen Abschnitten wird die jaspersche Auffassung der politischen Verantwortlichkeit behandelt, so wie diese sich aus der Erfahrung des Philosophen als Bürger der Weimarer Republik, des Dritten Reiches und des Adenauerstaates ergeben hat. Der Kom-

mentar zu diesen Aspekten ist eng verquickt mit den jasperschen Antworten auf das philosophisch-anthropologische Problem der Freiheit.

Die *ethischen Werte in existenzphilosophischer Betrachtung*, die jaspersche Kritik an der normativen Moralistik gelangen unter dem Titel VORAUSSETZUNGEN EINER PHILOSOPHISCHEN ETHIK zur Sprache. Der Sinn des Lebens, die Freiheit, die Grenzsituationen der Moralität, die Hypokrisie der Gebote und Verbote, das eher psychologische Thema des „Gesetzes des Tages und der Leidenschaft zur Nacht“, die Verwandtschaft jasperschen Denkens mit der Ethik Kants, die Eigenheiten und subjektivistischen Kuriosa der „existentiellen Ethik“ werden sowohl direkt, am Werke des Philosophen als auch im Anschluß an die Erörterungen in unserer einschlägigen Literatur untersucht.

Auf *sozial-politische Anschauungen* gesondert geht der mit EINZELNER, KOLLEKTIVITÄT, GESELLSCHAFT überschriebte Abschnitt ein, sofern diese für die marxistische Erneuerung der philosophischen Anthropologie von Bedeutung sind. Die Berücksichtigung des Verhältnisses Einzelner-Gesellschaft im jasperschen Werk fördert Sachverhalte zu Tage, die für eine richtige Beurteilung des Existenzphilosophen entscheidend sind. Vorliegende Schrift versucht nachzuweisen, daß sein sozial-politisches Denken vom eigentlichen existentialistischen „Philosophieren“ *stark abweicht*, das heißt, im Gegensatz zum „Denken ohne rationale Ergebnisse“ auf Erkenntnisse hinausläuft, die sehr wohl rational sind, wenn nicht praxisbezogen sogar zwingend.

Die jasperschen Erhellungsbestrebungen verfolgen zwei Spuren: den Menschen als Objektivität und den Menschen als „Existenz“. Die „Existenz“ verwirklicht sich in Kommunikation, aus ihrer eigenen Möglichkeit, antithetisch durch den Menschen als Objektivität, und dieser wieder in seinem jeweiligen gesellschaftlichen Milieu. Der jaspersche Individualismus ist also nicht, wie vielfach angenommen, ohne gesellschaftliche Perspektive. Wenn auch nur utilitaristisch und abwertend, elitär und letztendlich konservativ, macht diese Anschauung trotzdem *zeitgenössische Tendenzen* aus: 1. zum Sozialismus, 2. zur Weltordnung, und 3. zum Glauben als Alternative des Nihilismus und der Liebe.

In Bezug auf *die Vergangenheit* wird die konservative Nostalgie des nichtmarxistischen Denkers hervorgekehrt, der sich von der angeblich nivellierenden Macht des beschleunigten wissenschaftlich-technischen Fortschritts betroffen fühlt. Was *die Zukunft* anlangt, muß betont werden, daß Jaspers unterschiedslos vor jedwelter Gewalttätigkeit warnt und zum Umdenken, zu einer Art *Revolution lediglich im Denken* ruft, die vorgeblich einzige Revolution, imstande, die depersonalisierenden sozialen Prozesse mit humanistischer Substanz zu durchdringen, die herkömmlichen geistigen Werte für jedermann zu erhalten. Eine gewaltmäßige Revolution wäre *Bruch mit der Tradition*, bedeutete den Verlust jenes ureigen menschlichen Gutes, das in Jahrtausenden zusammengetragen, gerade das ausmacht, was heute Menschsein heißt. Der Bruch wäre ein Sturz ins Nichts, eine Katastrophe für das Menschsein der Gattung überhaupt.

HOMO FABER ODER ANIMAL LABORANS steht über einem Kapitel, das mit der Entfaltung der anthropologischen Problematik fortfährt, indem hauptsächlich bei der Stellungnahme des Philosophen gegenüber dem vom zeitgenössischen technischen Fortschritt verursachten *Entfremdungsprozess* verweilt wird. Ein dramatischer Aufruf zur Humanisierung der Technik und des sozialpolitischen Apparates weisen den Denker, trotz klassenbedingter Grenzen, als unerbittlichen *Gesellschaftskritiker* aus, der sich gegen die von seiner Zeit hervorbrachte menschenunwürdige Kondition verwehrt. Als hauptsächlichste jasperssche Feststellung gilt hier die Polarisierung der Arbeit: einerseits in eine großartige schöpferische Tätigkeit und andererseits in eine monotone Anwendung. Die Automation nötige immer mehr Menschen zu dieser letzteren Betätigungsvariante, so daß dem Werkträglichen die Perspektive für Sinn und Ziel seiner Arbeit abhanden kommt. Entfremdung und Frustration, Motivationsarmut und geistiger Nahrungsmangel für den Anspruch auf schöpferische Betätigung sind die Folge. *Nachdem er die Technik für diesen Prozess schuldig gesprochen hat, forscht Jaspers aber nicht mehr nach gesellschaftlichen Ursachen.* Technik und Maschinismus überhaupt erscheinen ihm als die großen Rätsel der Zeit ohne erkennbare Ursächlichkeit. Dem stellt vorliegende Untersuchung die Sicht der marxistisch-leninistischen

Lehre, die Thesen des historischen Materialismus gegenüber.

Die philosophisch-anthropologische Problematik im Werke Karl Jaspers wäre unvollständig wiedergeben ohne Inbetrachtung seiner *geschichtsphilosophischen Auffassung*. Letzteres geschieht in dem mit MENSCHLICHE GESCHICHTLICHKEIT UND GESCHICHTLICHER PROZESS überschriebenen Kapitel.

Abschließend werden die in marxistischer Sicht wertvollen und verwertbaren Gedanken zusammengefasst, die als Gegengewicht für den „integrierenden“ Eifer mancher Kommentatoren notwendigen Abgrenzungen gefordert und ein paar Aufgaben für künftige Jaspersexegesen skizziert in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der im Aufbau befindlichen philosophischen Anthropologie auf der Grundlage des Marxismus.

